

DISSERTATIONS IN
**EDUCATION,
HUMANITIES,
AND THEOLOGY**

TEEMU RATINEN

Torjuttu Jumalan lahja

Yksilön kamppailu häpeällistä seksuaalisuutta vastaan

PUBLICATIONS OF THE UNIVERSITY OF EASTERN FINLAND

Dissertations in Education, Humanities, and Theology No 57



UNIVERSITY OF
EASTERN FINLAND

TEEMU RATINEN

Torjuttu Jumalan lahja

Yksilön kamppailu häpeällistä seksuaalisuutta vastaan

Publications of the University of Eastern Finland
Dissertations in Education, Humanities, and Theology

No 57

University of Eastern Finland
Joensuu
2014

Kopijyvä Oy
Joensuu, 2014
Vastaava toimittaja: Matti Kotiranta
Taitto: Teemu Ratinen
Myynti: Itä-Suomen yliopiston kirjasto
ISBN: 978-952-61-1459-0 (nid.)
ISSNL: 1798-5625
ISSN: 1798-5625
ISBN: 978-952-61-1460-6 (PDF)
ISSNL: 1798-5625
ISSN: 1798-5633

Ratinen, Teemu

The Rejected Gift of God. An Individual's Battle Against Shameful Sexuality

Joensuu: University of Eastern Finland 2014, 311 pages

Publications of the University of Eastern Finland

Dissertations in Education, Humanities, and Theology No 57

ISBN: 978-952-61-1459-0 (nid.)

ISSNL: 1798-5625

ISSN: 1798-5625

ISBN: 978-952-61-1460-6 (PDF)

ISSNL: 1798-5625

ISSN: 1798-5633

ABSTRACT

THE REJECTED GIFT OF GOD. AN INDIVIDUAL'S BATTLE AGAINST SHAMEFUL SEXUALITY

This doctoral thesis on practical theology aims to examine the relationship and interaction between shame and sexuality in the context of an individual's spiritual and religious life. It focuses on the questions of power and sexual subjectivity: how does the individual experience of shame and different aspects of a person's religious and spiritual life construct and maintain acceptable and deniable forms of sexual subjectivity?

The methodological and epistemological perspective for this thesis arises from the postmodern thought of French philosopher and historian Michel Foucault and from the so-called queer theory. Queer theory stresses the historically and culturally constructed nature of sexuality. This means that sexuality and sexual identities, as well as individual's experience of him- or herself as a sexual being, are comprehended as phenomena of a distinctive historical genesis. Instead of asking what sexuality is or what is its inner core or origin, queer theory is concerned with exploring the unfolding of the individual experience of sexuality. From the Foucauldian perspective the individual experience of sexuality is always a product of different systems of knowledge and power that offer the ideas and theoretical models of normative sexuality in a certain historical and cultural situation. In this thesis shame – the feeling of negative self-assessment or the breaking point of reciprocal acceptance – is understood as an instrument of productive and normalizing power that inculcates and maintains the cultural ideals within the individual.

The material for the thesis consists of 146 letters written by Finnish women and men of different age groups. The letters focus on experiences of shameful sexuality in the context of religious life. In this study the letters are understood as a specific form of autobiographical material in which the writer confesses and turns him- or herself into a sexual subject. This study focuses on this particular process of subjectification. The analysis of this process is done by applying Michel Foucault's idea of the *Technologies of the Self* as an analytical tool. For Foucault, *Technologies of the Self* are different modes of self-domination by which people conduct themselves morally. *Technologies of the Self* are cultural patterns,

which are imposed on and proposed to the individual by his culture, and are thus connected to various normative systems of knowledge and power. The analysis of these historically changing modes of self-domination opens up a specific perspective to the vacillating nature of the individual experience of normal sexuality.

The analysis of the source material reveals three distinctive types of cultural ethos, in Foucauldian terms, discursive formations that all impose different kinds of normative ideas of sexuality on the individual. Moreover, the historically changing discursive formations conduct the way in which people apply varying shame-bound practices upon themselves and on others. The sexual subjectivity of writers born between 1917 and 1941 is based on a cultural ethos I refer to as *The Order of The Holy Marriage* in which individuals' experiences of shame are strongly linked with the question of sexual purity. I call the second cultural ethos *The Therapeutic Order*. This discursive formation regulates the construction of sexual subjectivity of writers born between 1935 and 1970. Their experiences of shame are linked with the questions of becoming a true and an independent sexual self. The letters of the youngest writers, born between 1959 and 1984 form the third cultural ethos named *The Order of The Individual Sexuality*. In these letters the most pivotal question concerning sexual subjectivity are the conditions by which an individual feels accepted as a human being with individual sexual pleasures and desires.

The religious and spiritual experiences of an individual, particularly his or her personal relation to God, are interconnected with the historically changing modes of cultural ethos. The analysis reveals that an individual's relationship to God can be examined as a historically and culturally changing power relation that constructs sexual subjects and subjectivity and maintains the boundaries between acceptable and shameful sexuality by means of, for example, victimizing, shaming, abandoning or accepting a human being on the grounds of his or her sexuality.

Keywords: shame, sexuality, spirituality, religiousness, god image, power, queer theory, queer theology, subjectivity, technologies of the self

Ratinen, Teemu

Torjuttu Jumalan lahja. Yksilön kamppailu häpeällistä seksuaalisuutta vastaan

Joensuu: Itä-Suomen yliopisto 2014, 311 sivua

Publications of the University of Eastern Finland

Dissertations in Education, Humanities, and Theology No 57

ISBN: 978-952-61-1459-0 (nid.)

ISSNL: 1798-5625

ISSN: 1798-5625

ISBN: 978-952-61-1460-6 (PDF)

ISSNL: 1798-5625

ISSN: 1798-5633

ABSTRAKTI

TORJUTTU JUMALAN LAHJA. YKSILÖN KAMPPAILU HÄPEÄLLISTÄ SEKSUAALISUUTTA VASTAAN

Tutkimuksessa tarkastellaan häpeäntunteen, seksuaalisuuden yksilöllisen kokemuksen ja uskonnollisuuden välistä vuorovaikutusta. Tutkimus tarkastelee erityisesti sitä, kuinka yksilön kokema häpeä ja siihen kytkeytyvät erilaiset uskonnollisen elämän piirteet rakentavat seksuaalista subjektiutta – seksuaalisena olentona olemisen ja toimimisen mahdollisuuksia.

Tutkimuksen näkökulma perustuu ranskalaisen filosofin ja historioitsijan Michel Foucault’n ajatteluun sekä sen pohjalta muodostuneeseen queer-teoriaan. Sen mukaisesti seksuaalisuus ymmärretään historiallisesti muuttuvana ja rakentuvana ilmiönä, jolle ei ole mahdollista löytää mitään selkeää olemusta, ydintä tai alkuperää. Foucaultlaisesta näkökulmasta yksilön kokemus itsestä seksuaalisena olentona syntyy aina suhteessa häntä ympäröiviin – esimerkiksi tieteellisiin tai uskonnollisesti perusteltuihin – ajattelumalleihin ja käsityksiin normaalista ja epänormaalista seksuaalisuudesta. Häpeäntunteella on tässä seksuaalisuuden rakentumisen prosessissa keskeinen rooli. Häpeä – piinaava tunne, joka syntyy, kun koemme itsemme torjutuksi tai vastavuoroiseen suhteeseen kelpaamattomaksi – ymmärretään tässä tutkimuksessa eräänlaisena yksilön sisäisenä normalisoivan vallan instrumenttina, joka pyrkii ohjaamaan yksilöä kohti kulloinkin vallitsevaa käsitystä normaalista seksuaalisuudesta. Näin häpeään sisältyy seksuaalisuutta ja sukupuolta rakentavaa valtaa.

Tutkimuksen aineistona on 146 kirjettä, joiden kirjoittajat ovat eri-ikäisiä suomalaisia naisia ja miehiä. Kirjeaineisto on omaelämäkerrallisen aineiston muoto, jossa seksuaalinen subjekti – ymmärtävä ja toimiva yksilö – kirjoittautuu ja tunnustautuu näkyviin. Tätä kirjeissä esiin nousevaa subjektiutta tarkastellaan lähemmin hyödyntämällä Michel Foucault’n ajatusta *itsekäytännöistä*. Itsekäytännöillä tarkoitetaan erilaisia yksilön itseensä ja toisiin ihmisiin kohdistamia toiminnanmuotoja, jotka kytkeytyvät ympäröivässä kulttuurissa vallitseviin käsityksiin norminmukaisesta seksuaalisuudesta. Itsekäytäntöjen analysoinnin avulla on mahdollista tarkastella lähemmin kysymystä siitä, millä perusteella

eri-aikoina eläneet ihmiset ovat kokeneet seksuaalisuutensa häpeälliseksi ja epänormaaliksi.

Aineiston analyysin pohjalta tutkimuksessa hahmotetaan kolme erilaista *kulttuurista eetosta*, joissa kussakin normaali ja epänormaali seksuaalisuus ymmärretään olemuksellisesti eri tavoin. Kukin kulttuurinen eetos ohjaa myös eri tavalla yksilön itseensä ja toisiin ihmisiin kohdistamia, häpeään kytkeytyviä käytänteitä. Vuosien 1917-1941 välisenä aikana syntyneiden kirjoittajien kirjeistä hahmottuu *pyhän avioliiton järjestykseksi* nimeämäni kulttuurinen eetos, jossa subjektiutta määrittävät häpeäkokemukset nousevat seksuaalisen puhtauden kulttuurisesta vaatimuksesta. Vuosien 1935-1970 välisenä aikana syntyneiden ihmisten kokemuksia yhdistää puolestaan *terapeuttiseksi järjestykseksi* nimeämäni eetos, jossa koettu häpeä liittyy itsenäiseksi ja aidoksi seksuaaliseksi yksilöksi kasvamisen kysymyksiin. Nuorimpien, vuosien 1959-1984 välisenä aikana syntyneiden kirjoittajien kirjeistä nousee esiin kolmas eetos, *yksilöllisen seksuaalisuuden järjestys*, jossa häpeän ydinalueeksi muodostuu kysymys oman, yksilöllisen ja biologis-nautinnollisen seksuaalisuuden hyväksytyksi tulemisen ehdot.

Yksilön uskonnollinen elämä – erityisesti hänen jumalasuhteensa – kytkeytyy elimellisesti kulloinkin vallitseviin kulttuurisiin eetoksiin. Tutkimus osoittaaakin, että yksilön jumalasuhdetta voi tarkastella historiallisesti ja kulttuurisesti rakentuneena ilmiönä, johon sisältyy subjektiutta rakentavaa valtaa. Jumalasuhte voi esimerkiksi vastuullistaa, uhriuttaa, hylätä tai hyväksyä yksilön riippuen siitä, millaiseksi normaalin seksuaalisuuden olemus kulloisessakin kulttuurisessa ymmärryksessä hahmottuu.

Avainsanat: häpeä, seksuaalisuus, uskonnollisuus, jumalakuva, valta, queer-teoria, queer-teologia, subjektiuus, itsekäytännöt

Esipuhe

Luulen, että jokainen väitöskirjatutkija kokee tähän vaiheeseen päästyään epäuskon värittämää iloa ja helpotusta: työ todellakin valmistui! Väitöskirjani alkupiste sijoittuu vuosituhannen alkuun, kun pro gradu -tutkielmalleni aihetta etsiessäni päädyin pysäyttämään professori Paavo Kettusen silloisen Joensuun yliopiston humanistisen tiedekunnan kahvilan kulmilla. Hänen tarjoamastaan häpeätematiikasta versoi lopulta syvä kiinnostukseni tunteiden, vallan ja subjektiuden kysymyksiin. Väitöskirjani ohjaajana professori Paavo Kettunen ansaitsee suuret kiitokset kaikesta tarjoamastaan avusta, tuesta ja käytännön vinkeistä tutkimustyön eri vaiheissa.

Tutkimukseni lopullinen muoto on ollut monen sattuman ja kohtaamisen summa. Haluan erityisesti kiittää professori emerita Kaija Heikkistä siitä, että hän ohjasi minut sukupuolentutkimuksen kysymysten ja tekemisen äärelle tutkimukseni alkuvaiheessa. Ilman tätä kohtaamista tutkimukseni olisi jäänyt vaille jotakin välttämätöntä. I would also like to thank Professor Stephen Pattison for encouraging me to follow my ideas in the early phase of my research project. I would not have made it without your valuable advice and insights. Thank you for everything, Stephen!

Vuosien varrella olen tehnyt väitöstutkimustani osana erilaisia yhteisöjä. Lämpimät kiitokset professori emerita Eila Helanderille, professori Martti Nissiselle ja valtakunnalliselle teologian tutkijakoululle sekä taloudellisesta tuesta että tärkeän vertaisryhmän tarjoamisesta. Uskonto ja sukupuoli -verkosto on tarjonnut minulle yhtä lailla tärkeän väylän samanlaisten ilmiöiden äärellä työskentelevien ihmisten luo. Muistelen lämmöllä myös joensuulaisten jatko-opiskelijoiden ja häpeätutkijoiden yhteisiä seminaari-istuntoja. Niissä saadut vinkit ja kannustava vertaistuki olivat välttämättömiä tutkimukseni etene-
misen kannalta. Tutkimukseni ei myöskään olisi valmistunut ilman työyhteisöni tukea. Lukion uskonnon ja psykologian opettajan roolissa olen voinut oppitunneilla käymieni keskustelujen avulla selvittää itselleni, mitä ja miksi olen milloinkin tutkimassa. Tuhannet kiitokset kaikille niille menneille ja nykyisille opiskelijoilleni ja kollegoilleni, jotka ovat (tahtomattaan) toimineet ajatteluani selventävänä peilauspintana.

Lukuisat ihmiset ovat edesauttaneet eri tavoin tutkimukseni valmistumista. Erityisen lämmin kiitos esitarkastajilleni dosentti Livia Hekanaholle, dosentti Matti Hyrckille sekä akatemiaprofessori Elina Vuolalle terävistä huomioista ja parannusehdotuksista. Lisäksi haluan kiittää dosentti Jouko Kiiskiä työni eri vaiheissa saamistani vinkeistä ja tuesta, FM Virpi Kantosta englanninkielisen tiivistelmän kielentarkistuksesta, TM Marketta Lilje-
strömiä tutkimustyön aiheuttamaa ahdistusta lievittävistä keskusteluista ja työtoveruudesta sekä TM Emilia Teerikangasta elintärkeästä vertaistuesta ja ystävyystuesta. Kaikille ystäväilleni kuuluu tasapuolisesti kiitos siitä, että he ovat tarjonneet olemassaolollaan välttämättömän vastapainon yksinäiselle puurtamiselleni.

Väitöskirjan kirjoittaminen ilman läheisten ihmisten tukea ja uhrautumista on mahdottomuus. Suunnaton kiitos kärsivällisyydestä ja jaksamisesta vaimolleni Marjolle, joka kuusi vuotta sitten tavatessamme jäi siihen käsitykseen, että tutkimukseni on valmis

tuossa tuokiossa. Puolustukseksi todettakoon, että niin oletin tuolloin itsekin. Poikaamme Toivoa haluan kiittää erityisesti hänen taidostaan nukkua pitkiä päiväunia. Niiden aikana saatoin viimeistellä väitöstutkimukseni leikkien häiriintymättä. En voi myöskään tarpeeksi kiittää vanhempiani ja muita perheenjäseniäni, jotka ovat tarjonneet käytännön puitteet kirjoitustyölleni; merkittävä osa tätä tutkimusta on syntynyt Puruveden rannalla Punkaharjun Enanlahdessa appivanhempieni kesämökillä.

Taloudellisesti tutkimustyötäni ovat tukeneet Suomen kulttuurirahaston Pohjois-Karjalan rahasto, Kirkon tutkimuskeskus, Valtakunnallinen teologinen tutkijakoulu, Suomen Akatemia ja Itä-Suomen yliopiston filosofinen tiedekunta.

Haluan omistaa tutkimukseni kaikille niille rohkeille ihmisille, jotka ovat häpeää uhmatten halunneet kirjoittaa omista kipeistä kokemuksistaan tutkimuskäyttöä varten. Vaikka en tunne kirjoittajia nimeltä, olen vuosien varrella oppinut tuntemaan heidän elämänsä hyvin läheisesti. Toivonkin, että työni onnistuu välittämään heidän kokemuksensa niin, että samanlaista tuskaa kantava lukija voi saada helpottavan kokemuksen nähdyksi ja tunnistetuksi tulemisesta.

Helsingin Maunulassa pääsiäissunnuntaina 20.4.2014

Teemu Ratinen

Sisältö

ESIPUHE.....	7
SISÄLTÖ	9
1 JOHDANTO	13
1.1 Hankala Jumalan lahja	13
1.2 Seksuaalisuus ja häpeä teologian tutkimuskohteina	17
2 TEOREETTISET LÄHTÖKOHDAT	21
2.1 Kyseenalaistavaa seksuaalisuuden tutkimista	21
2.1.1 Normaalin seksuaalisuuden rakentuminen	21
2.1.2 Seksuaalisuus vallan luomuksena	23
2.1.3 Queer-teoria	25
2.1.4 Queer-teologia.....	26
2.1.5 Sukupuoli ja seksuaalisuus performaationa.....	29
2.2 Häpeä.....	32
2.2.1 Piinaava häpeä	32
2.2.2 Häpeä sosiaalisena tunteena.....	35
2.2.3 Häpeään kytkeytyvä valta	37
2.2.4 Häpeä, subjektiivisuus ja identiteetti	40
2.2.5 Häpeän teologia.....	44
3 TUTKIMUSPROSESSI.....	48
3.1 Tutkimustehtävä ja sen toteuttaminen	48
3.1.1 Tutkimuksen tehtävä	48
3.1.2 Tutkijan ja tutkimuksen paikka.....	49
3.2 Tutkimusaineisto	52
3.2.1 Tutkimusaineiston hankkiminen	52
3.2.2 Aineiston valinta ja käsittely.....	52
3.2.3 Häpeäkirjeiden kirjoittajat.....	54
3.2.4 Arkaluontoiset aiheet.....	56
3.2.5 Kirje oman elämän tunnustuksena	57
3.3 Tutkimusmenetelmä ja sen teoreettiset lähtökohdat.....	60
3.3.1 Problematisoinnin tarkastelu ja itsekäytännöt.....	60
3.3.2 Itsekäytännöt, uskonnollisuus ja jumalasuhde	63
3.3.3 Tutkimuksen menetelmä ja näkökulma aineistoon	66
4 VARTIOITU MINUUS	69
4.1 Suomalaisen seksuaalisuuden juuret.....	69
4.1.1 Väestöpolitiikan synty	69
4.1.2 Siveä suomalainen kansakunta	70

4.1.3 Agraarikulttuurista väestöpolitiikan suomeen	73
4.2 Huoli puhtaasta nuoruudesta	75
4.2.1 Tyttöjen vartiointi	75
4.2.2 Taistelu kiusauksia vastaan	82
4.2.3 Miehen häpeä ja kunnia	90
4.2.4 Mahdoton halu, yllättävä nautinto	95
4.3 Avioliitto – luojan luoma järjestys	104
4.3.1 Pyhä avioliitto	104
4.3.2 Vastuullistava avioliitto	109
4.3.3 Vaientava salaisuuksien kehä	116
4.3.4 Siveyttä vaativa Jumala	121
4.4 Pyhän avioliiton järjestys	126
5 VAPAUTUVA MINUUS	131
5.1 Itsenäistymisen halu	131
5.1.1 Irtiottoja	131
5.1.2 Lapsuuden huono perintö	138
5.1.3 Salaisuuksien kehä murtuu	145
5.1.4 Terapeuttinen jumalasuhde	153
5.2 Seksuaalinen vallankumous	165
5.2.1 Seksuaalisuuden maailma avautuu	165
5.2.2 Olenko normaali?	169
5.2.3 Hellyyden ehdoilla	178
5.2.4 Vapautumisen vaikeus	188
5.3 Terapeuttinen järjestys	197
6 YKSILÖLLINEN MINUUS	202
6.1 Henkilökohtainen asia	202
6.1.1 Luonnollinen seksuaalinen tarve	202
6.1.2 Oma valinta	209
6.1.3 Vapauden ja sitoutumisen ristiriita	216
6.1.4 Tosi rakkaus velvoittaa	222
6.2 Saanko olla minä?	232
6.2.1 Vaiettu salaisuus	232
6.2.2 Häpeälle pohjautuva minuus	239
6.2.3 Synti vai kelpaamaton olemus?	244
6.2.4 Vain Jumala hyväksyy	252
6.3 Yksilöllisen seksuaalisuuden järjestys	259
7 TUTKIMUKSEN LUOTETTAVUUS JA YLEISTETTÄVYYS	263
8 TULOSTEN TARKASTELU JA POHDINTA	266
8.1 Muuttuva kulttuuri – muuttuva seksuaalisuus	266
8.2 Häpeään kytkeytyvä valta ja subjektius	270
8.3 Uskonnollinen normisuhde ja yksilön hyväksyttävyys	272
8.4 Tutkimuksen merkitys ja jatkotutkimushaasteet	274

LÄHDE- JA KIRJALLISUUSLUETTELO.....	276
LIITTEET	305

KUVIOT

Kuvio 1: Kirjeiden kirjoittajien jakautuminen syntymävuoden perusteella eri aineistoissa....	55
Kuvio 2: Seksuaalisuuden kolme dispositiivia	270

KÄYTETYT LYHENTEET

A1	Vuoden 2001 aineisto
A2	Vuoden 2004 aineisto
HYTTK	Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan kirjasto
ISYK	Itä-Suomen yliopiston kirjasto
K	Paperimuodossa lähetetty kirje vuoden 2004 aineistopyyntöön
KHLO	Kirkkohallituksen lausunto oikeusministeriölle
KTJ	Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja
LSSOP	Laki ja samaa sukupuolta olevien parisuhteet
S	Sähköpostitse lähetetty kirje vuoden 2004 aineistopyyntöön
SKS	Suomalaisen kirjallisuuden seura
STKS	Suomalainen teologinen kirjallisuusseura
STKJS	Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja
TA	Teologinen aikakauskirja

1 Johdanto

1.1 HANKALA JUMALAN LAHJA

Seksuaalisuus on ollut minulle ristiriitainen ja vaikea asia. Toisessa hetkessä olen kiittänyt Jumalaa seksuaalisuudesta suurena ja hienona lahjana, mutta elämäni vaiheissa, joissa olen ollut yksin kironnut sen voimaa. (Miisa, 1962, A2)

Yllä olevassa tekstikatkelmassa eräs aineistoni naiskirjoittajista kuvaa kokemustaan seksuaalisuuden ja uskonnollisuuden hankalasta suhteesta. Hänelle seksuaalisuus on suuri ja hieno Jumalan lahja, joka joissakin elämäntilanteissa voi kuitenkin tuntua kuin kiroukselta. Samankaltainen ristiriitainen asetus on määrittänyt myös viime vuosina käytyä seksuaalisuutta koskevaa kirkollista keskustelua. Esimerkiksi Yleisradion Ajankohtaisen kakkosen syksyllä 2010 televisioima Homoilta-keskusteluohjelma johti lopulta siihen, että vajaassa kolmessa viikossa kirkosta erosi noin 40 000 ihmistä, joka vastaa normaalisti noin vuoden aikana eronneiden ihmisten määrää. Keskusteluohjelman teemana oli homoseksuaalien asema ja oikeudet yhteiskunnassa, mutta sitä seurannut laaja julkinen keskustelu tiivistyi kysymykseen kirkon suhtautumisesta homoseksuaalisuuteen.¹ Seuraavana keväänä samankaltaisia reaktioita herätti kristillisen *Nuotta*-lehden järjestämä Älä alistu! -kampanja, joka korosti *Raamatun* auktoriteettia seksuaalieettisten kysymysten kohdalla ja kehotti nuoria muun muassa luopumaan homoseksuaalisesta elämäntavasta.²

Homo-ilta -ohjelmaa ja Älä alistu! -kampanjaa seuranneet voimakkaat julkiset reaktiot kuvastavat sitä, kuinka vaikea teologinen aihe seksuaalisuus on. Kristilliseen avioliittoon ja kirkon seksuaalieettiseen opetukseen liittyvät kysymykset ovat polarisoineet kirkon sisäisesti: useat herätysliikkeet³ suhtautuvat torjuvasti homoseksuaalisuuteen samaan aikaan, kun tuhannet ihmiset ilmaisevat esimerkiksi sosiaalisessa mediassa kantansa homokielteisistä kirkkoa vastaan. Myös kirkon sisällä vaikuttaa seksuaali- ja sukupuolivähemmistöjen oikeuksia edistämään pyrkiviä toimijoita, kuten ekumeeninen Yhteys-liike.⁴

¹ Haastettu kirkko 2012, 276–268.

² Haastettu kirkko 2012, 268; Nuorten Älä alistu! -kampanja haastaa vallitsevan arvomaailman, 2011.

³ Esimerkiksi *Nuotta*-lehti toteutti Älä alistu! -mediakampanjan yhteistyössä Suomen Luterilaisen Evankeliumiyhdistyksen (SLEY) Nuorisotyön, Suomen Evankelisluterilaisen Kansanlähetyksen (SEKL) Nuorten maailman, Opiskelija- ja Koululaislähetyksen (OPKO), Suomen Luther-säätiön, Suomen Raamattuopiston (SRO) Nuorisotyön sekä Patmos Lähetyssäätiön kanssa. *Nuotta*-lehden tiedotteen mukaan “[t]empauksen tavoitteena on kannustaa ja rohkaista seksuaalisuutensa ja elämäntilanteensa kanssa kamppailevia nuoria olemaan alistumatta yhteiskunnalliseen painostukseen arvokysymyksissä. Kampanjan taustajärjestöt ovat huolissaan yhteiskunnan arvojen etäännyttämisestä kristillisestä arvopohjasta, ja pitävät tärkeänä, että nuoria kannustetaan etsimään kestäviä ratkaisuja elämän suuriin kysymyksiin yleisen mielipiteen sijasta Raamatusta.” (Nuorten Älä alistu! -kampanja haastaa vallitsevan arvomaailman, 2011.)

⁴ Särs 2003; Haastettu kirkko 2012, 268.

2000-luvun yksi merkittävimmistä kirkollisista keskusteluista onkin koskenut juuri parisuhteensa rekisteröineiden ihmisten asemaa kirkossa.

Kirkon vaikeus määritellä suhdettaan homoseksuaalisuuteen liittyy 1900-luvun jälkipuoliskolla tapahtuneeseen yhteiskunnalliseen ja kulttuuriseen murrokseen, joka on muuttanut peruuttamattomasti tapaamme ymmärtää seksuaalisuuden luonnetta.⁵ Se, mikä ennen kuului yksityiseen elämänpiiriin, on nyt elokuvien, mainonnan, lehtien ja kirjojen vakioaiheita. Viime vuosikymmenien aikana seksuaalisuutta koskeva keskustelu on laajentunut ja monipuolistunut niin, että voidaan puhua jo seksuaalisuuden arkipäiväistymisestä. Populaariviihteen lisäksi seksuaalisuudesta puhutaan tätä nykyä paljon myös niin sanotun asiaviihteen ja -journalismin puitteissa. Seksuaalisuuden asemaa mediassa tutkinut Sanna Karkulehto onkin todennut, että ”seksuaalisuudesta näyttäisi muodostuneen yksi nykykulttuurin näkyvimmistä pakkomielteistä ja kiehtovimmista paljastuksen kohteista.”⁶

Seksuaalisuutta koskevan julkisen keskustelun lisääntyminen on tuonut mukanaan monia myönteisiä muutoksia suomalaiseen seksuaalikulttuuriin. Esimerkiksi seksuaalisen tasa-arvon kysymykset ovat kehittyneet paljon viimeisen 50 vuoden aikana.⁷ Samaan aikaan seksuaalisuuden ylitsepursuavuus herättää monissa huolta. On käyty puhumaan jopa kulttuurin yliseksualisoitumisesta ja pornoistumisesta. Esimerkiksi pornografiasta tuttuihin kerronnantapojen, tyyleihin ja poseerauksiin törmää iltapäivälehdissä, mainoksissa ja elokuvissa.⁸ Ilmiö on pantu merkille myös Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piirissä. Kirkon piispojen tuorein seksuaalieettinen kannanotto *Rakkauden lahja* vuodelta 2008 kantaa huolta juuri kulttuurin yliseksualisoitumisen seurauksista, kuten lasten ja nuorten seksuaalisen kehityksen häiriintymisestä sekä suoritus- ja ulkonäköpaineista.⁹

Kulttuurinen muutos on vaikuttanut myös siihen, millainen merkitys seksuaalisuudella on ihmisten elämässä. Aiemmin itsestään selvä kytkös seksuaalisuuden, avioliiton ja lisääntymisen välillä on 1960-luvulla tapahtuneen ”seksuaalisen vallankumouksen” myötä kadonnut lähes olemattomiin. Samaan aikaan uskonnollisten auktoriteettien, kuten Suomen evankelis-luterilaisen kirkon, asema intiimielämän säätelijänä ja seksuaalisuutta koskevien normien määrittelijänä on jatkuvasti pienentynyt. Yhdenmukaiset seksuaalisuuden normit ovat vaihtuneet yksilöllisempiin käsityksiin oikeasta ja väärästä seksuaalisuudesta.¹⁰ Naisen ja miehen välinen lisääntymiseen tähtäävä kristillinen avioliittoinstituutio ei ole enää pitkään aikaan hahmottunut seksuaalisuuden ainoana toivotavana toteuttamispaikkana. Muuttuvien arvojen keskellä kirkko on joutunut ennen kaikkea sen ihmiskäsitystä koskevan ongelman eteen: millainen on pohjimmiltaan seksuaalinen ihminen, mikä hänelle on sallittua, hyväksyttävää, toivottavaa ja – ennen kaikkea – normaalia? Homoilta-ohjelman jälkimainingeissa arkkipiispa Kari Mäkinen kertoi

⁵ Ks. esim. Haastettu kirkko 2012, 25–28.

⁶ Karkulehto 2011, 9–10.

⁷ Kinnunen & Puuronen 2006, 8.

⁸ Nikunen 2010, 56.

⁹ Rakkauden lahja 2008, 42–43.

¹⁰ Salomäki 2004, 20–21.

Yleisradion A-studio-ohjelman haastattelussa, että hän kuulee kirkosta lähtijöiden viestissä kysymyksen siitä, kuuluuko Jumalan rakkaus ja täysi hyväksyntä todella jokaiselle.¹¹

Tässä tutkimuksessa tarkastelun kohteeksi otetaan ”normaalin” ja ”epänormaanin” seksuaalisuuden välinen ongelma sellaisena kuin se näyttäytyy eri-ikäisten suomalaisten naisten ja miesten kirjoittamissa kirjeissä. ”Normaali” ja ”epänormaali” on tarkoituksella kirjoitettu lainausmerkkeihin. Viime vuosikymmeninä seksuaalisuuden ja sukupuolen tutkijat ovat korostaneet sitä, että yksilön kokemus itsestä sukupuolisena ja seksuaalisena olentona on aina sidoksissa ympäröivän kulttuurin käsityksiin ja arvostuksiin. Erityisesti 1990-luvulla muotoutuneesta queer-teoriasta käsin työskentelevät tutkijat ovat painottaneet seksuaalisuuden kaikenkattavaa riippuvuutta vallitsevista kulttuurisista olosuhteista: kulttuuri jäsentää yksilön seksuaalista halua, nautintoja ja sitä, millaisten kategorioiden kautta tulkitsemme eri tavoin käyttäytyviä ihmisiä. Esimerkiksi queer-tutkija Livia Hekanaho on todennut, että ”se mitä me hahmotamme seksuaali-identiteettien avulla, on käsitteellistetty eri aikoina ja eri kulttuureissa aivan muilla tavoin ja toisenlaisin käsittein.”¹² Normaalin ja epänormaanin seksuaalisuuden välinen raja on queer-teorian näkökulmasta veteen piirretty viiva, sillä ympäröivä kulttuuri tarjoaa aina ne raamit, joiden mukaan ihminen ymmärtää tunteitaan ja tekojaan.

Lähestyn ihmisten kokemuksia normaalista ja epänormaalista seksuaalisuudesta tarkastelemalla seksuaalisuuteen kohdistuvaa häpeää. Psykoanalytikit Pentti Ikonen ja Eero Rechardt määrittävät häpeäntunteen reaktioksi hyväksyvän vastavuoroisuuden epäonnistuneeseen tavoittamiseen. Koemme häpeän intensiivistä mielipahaa, kun tavoiteltu tai jo toteutuneeksi luultu vastavuoroisuuspyrkimys jää syystä tai toisesta toteutumatta. Vuorovaikutukseen kelpaamattomuus kärjistyy Ikonen ja Rechardtin mukaan juuri seksuaalisuuden kohdalla. Minuuden ydinalueena sen arvo määräytyy juuri sen kautta, millaisen vastauksen se muissa herättää. Oman seksuaalisuuden paljastuminen vastavuoroisuuteen kelpaamattomaksi voikin olla hallitsematon kokemus, joka pakottaa ihmisen pakenemaan ja etsimään suojaa. Tämän vuoksi häpeävä voi toivoa olevansa näkymätön tai vajoavansa maan alle.¹³

Yksi tutkimukseni keskeisistä kysymyksistä on se, millaista on kokea oma seksuaalisuutensa torjutuksi uskonnollisessa elämässä, esimerkiksi uskonnollisten yhteisöjen sisällä tai jumalasuhteessa. Jumalasuhte on tunnesuhde, joka voi tarjota ihmiselle lohdutusta, rohkaisua ja hyväksytyksi tulemisen kokemuksia. Yhtä lailla Jumalan edessä voi kokea syyllisyyttä ja häpeää. Jumalasuhteessa koetun häpeän peruskokemus voidaan nähdä *Raamatun* syntiinlankeemuskertomuksessa (1. Moos. 3), jossa hyvän ja pahan tiedon puusta maistaneet ensimmäiset ihmiset yrittävät turhaan piiloutua Jumalalta ennen kuin he tulevat karkotetuksi paratiisista. Sietämättömyksensä kokemus omasta huonoudesta ja pahuudesta lieenee silloin, kun ihminen pyrkii Jumalan yhteyteen, mutta jää vaille hyväksyvää vastavuoroisuutta. Jumalan poissaolo, tyhjyyden ja täydellisen yksinäisyyden tunne ovat häpeää puhtaimmillaan. Tässä tutkimuksessa kysynkin, mitä tapahtuu, kun tämän kokemuksen aiheuttajana on ihmisen oma seksuaalisuus?

¹¹ Haastettu kirkko 2012, 267.

¹² Hekanaho 2010, 151–152.

¹³ Ikonen & Rechardt 1994, 130–133, 138, 145–146.

Seksuaalisuuden määrittelyyn liittyvät hankaluudet ovat länsimaisessa tutkimuksessa liikkuneet valtaosin kahden kysymyksen äärellä: ovatko seksuaalisuus ja sukupuoli ilmiöinä muuttumattomia, sisäsyntyisiä ja universaaleja ilmiöitä (essentialismi) vai tulisi-ko seksuaalisia identiteettejä, haluja ja jopa ruumiita tarkastella kulttuurisen merkityksenannon myötä rakentuneina ilmiöinä (konstruktivismi)?¹⁴ Näkemysten väliset erot näkyvät kärjistyneimmillään samaa sukupuolta olevien ihmisten parisuhteita koskevassa kirkollisessa keskustelussa, jossa essentialismi ja konstruktivismi homoseksuaalisuuden alkuperää selittävinä näkemyksinä kytkeytyvät laajempiin kysymyksiin kristillisestä ihmiskäsityksestä ja raamatuntulkinnasta – ja tätä kautta heteronormista poikkeavasti kokevan yksilön hyväksyttävyydestä.¹⁵

Arkiymmärryksessä seksuaalisuus ymmärretään usein fysiologis-biologisena ilmiönä. Tällainen essentialistinen käsitystapa hahmottaa seksuaalisuuden luonnonmukaisena, pohjimmiltaan suvunjatkamiseen liittyvänä heteroseksuaalisena toimintana, joka määrittää myös ihmisen sukupuolta. On tyypillistä ajatella, että ihmisen biologisesta sukupuolesta seuraa luonnollisella tavalla tietynlaiset – esimerkiksi naissukupuolelle ominaiset – seksuaalinen halun ja nautinnon muodot.¹⁶ Tällöin heteroseksuaalisuus ymmärretään luonnollisena ja normaalina seksuaalisuutena, josta poikkeavat seksuaalisuuden muodot kaipaavat selitystä.¹⁷ Myös kristillinen seksuaalietiikka nojaa pitkälti essentialistiseen oletukseen, vaikka esimerkiksi Suomen evankelis-luterilaisen kirkon suhtautuminen seksuaalieettisiin kysymyksiin onkin viime vuosikymmenten aikana huomattavasti lieventynyt.¹⁸ *Raamatun* luomiskertomuksen tulkitaan usein liittyvän sukupuolieron luomisjärjestykseen kuuluvaksi ilmiöksi. Yhtäältä ihminen on luotu Jumalan kuvaksi, toisaalta mieheksi ja naiseksi. Luomisjärjestykseen tullaan näin liittäneeksi kaksinapainen sukupuolisuus ja tähän luonnollisena kuuluva yhdyntäkeskeinen ja heteroseksuaalinen halu.¹⁹ Myös piispojen tuorein seksuaalieettinen kannanotto korostaa, että sukupuolisuhteeseen kuuluu kaksi olennaista ulottuvuutta: suvunjatkaminen ja läheisyyden kokeminen.²⁰

Etenkin feministisen tutkimuksen sisällä on suhtauduttu kriittisesti essentialistiseen ajattelumalliin ja painotettu seksuaalisuuden ja sukupuolen kulttuurista, sosiaalista ja yhteiskunnallista luonnetta.²¹ Konstruktivistinen näkökulma korostaa sukupuoleen ja

¹⁴ Karkulehto 2007, 23; Lappalainen 1996, 211–212.

¹⁵ Ks. esim. Vainio 2007. Essentialismin ja konstruktivismin roolista raamatuntulkinnassa esim. Kuula 2007, Laato 2007, Nissinen 2007.

¹⁶ Lappalainen 1996, 212–213; Butler 2006, 23–25; ks. myös Karkulehto 2007, 22–23. Sukupuolieron ja seksuaalisuuden sekoittumisesta ks. esim. Nissinen 2003, 123.

¹⁷ Esimerkiksi homoseksuaalisuutta koskevassa teologisessa ja kirkollisessa keskustelussa on ollut tyypillistä tarkastella kysymystä homoseksuaalisuuden *syistä*. (Ks. esim. Vainio 2007, 148–152; Ratinen 2008a.)

¹⁸ Kiiski 2006, 30–36; Hytönen 2003, 270–271.

¹⁹ Suhonen 1995, 550.

²⁰ Rakkauden lahja 2008, 51.

²¹ Myös feministisessä tutkimuksessa on aika ajoin hyödynnetty essentialistisia selitysmalleja. Olemuksellinen naiseus nähdään feminismille erityisesti arvokkaana poliittisena lähtökohtana. On pelätty, että jos olemuksellisesta naiseudesta luovutaan, tämän jälkeen ei ole enää naiseutta jonka puolesta taistella ja jota puolustaa. ”Olemuksellinen feminismi” onkin korostanut naisille yhteisten piirteiden merkitystä sorron vastustamisessa. On esimerkiksi ajateltu, että kyky synnyttää antaa naisille erityisen tavan toimia maailmassa: kilpailuhenkisen ja aggressiivisen maskuliinisuuden

seksuaalisuuteen liittyvää kulttuurista merkityksenantoa: vaikka ihmisruumis tarjoaakin mahdollisuuden aistilliseen mielihyvään, niin vasta kulttuurinen käsitteellistäminen tuottaa jaetun käsityksen sukupuolen tai seksuaalisuuden olemuksesta.²² Konstruktivistisesta tutkimusotteesta käsin onkin tarkasteltu kysymyksiä muun muassa seksuaalisuutta ja sukupuolta säätelevistä rooleista, symbolisista rajoista tai sukupuolen ja yksilöllisten seksuaalisuuden kokemusten kulttuurisesta ja historiallisesta vaihtelevuudesta.²³

Hyödynnän tutkimuksessani konstruktionistisen ajattelun pohjalta 1990-luvulla muotoutunutta queer-teoreettista ajattelua, joka perustuu ranskalaisen filosofin ja historioitsijan Michel Foucault'n näkemyksiin seksuaalisuuden ja seksuaalisen yksilön historiallisesta rakentuneisuudesta. Queer-teoriasta käsin tarkastellaan seksuaalisuuden olemuksen sijaan esimerkiksi kysymystä siitä, kuinka olemme käyneet ajattelemaan (normaalista ja epänormaalista) seksuaalisuudesta juuri tietynlaisten kategorisointien ja käsitteiden avulla. Queer-teoreettista ajattelua määrittäkin pyrkimys kyseenalaistaa ja horjuttaa luonnolliseksi ja pysyviksi oletettuja seksuaalisuuden ja sukupuolen muotoja.²⁴

1.2 SEKSUAALISUUS JA HÄPEÄ TEOLOGIAN TUTKIMUSKOHTENA

Seksuaalisuus ja häpeä ovat molemmat paljon tutkittuja ilmiöitä eri tieteenaloilla. Häpeätutkimusta on sen laajuuden ja monitieteisyyden vuoksi pidetty jopa lähes omana tieteenalanaan.²⁵ Alkuaan vain lähinnä kulttuuriantropologeja²⁶ kiinnostaneesta tunteesta on vuosikymmenien saatossa muodostunut muun muassa psykologiaa ja psykoanalyysia²⁷ sekä yhteiskuntatieteitä²⁸ innoittava tutkimuskohde. Häpeää on tarkasteltu paljon myös queer-teoreettisesti orientoituneiden sukupuolen ja seksuaalisuuden tutkijoiden keskuudessa.²⁹

Suomessa häpeästä innostuttiin todenteolla viimeistään 1990-luvun "tunnebuumin"³⁰ myötä. Psykoanalyttikoiden³¹ lisäksi myös useat yhteiskuntatieteilijät³² kiinnostuivat häpeästä tutkimusteemana. Tätä varsin laajaa suomalaisen "häpeäinnostuksen" kirjoa ovat viime vuosina täydentäneet myös muutamat filosofiset³³ keskustelunavaukset häpe-

sijaan naiset voivat suhtautua ympäröivään maailmaan rauhanomaisemmin ja hoivaavammin. (Lappalainen 1996, 208; Jones 2000, 29–31.)

²² Lappalainen 1996, 208–209.

²³ Löfström 1999, 10–11. Konstruktionistista lähestymistapaa teologisen tutkimuksen sisällä Suomessa on hyödyntänyt erityisesti raamatuntutkija Martti Nissinen. (Esim. Nissinen 1998.)

²⁴ Rossi 2003, 118–121; Karkulehto 2006, 62–65. Queer-teoriasta tarkemmin luvusta 2.1.3 eteenpäin.

²⁵ Saarikoski 2001, 19.

²⁶ Esim. Benedict 2005.

²⁷ Esim. Piers & Singer 1953; Erikson 1963; Kaufman 1996.

²⁸ Esim. Giddens 1990; Sennett 2004; Nussbaum 2004.

²⁹ Esim. Kekki 2006; Probyn 2005; Sedgwick 1995; Munt 2008.

³⁰ Ks. Näre 1999a, 9–11.

³¹ Esim. Ikonen & Rechardt 1994.

³² Esim. Siltala 1994; Ronkainen 1999a; Saarikoski 2001.

³³ Esim. Laitinen 2002; Räikkä 2003.

än merkityksestä. 2000-luvulla Suomessa on ilmestynyt myös joitakin selfhelp-tyyppisiä, häpeän työstämiseen kannustavia oppaita.³⁴

Häpeästä on muodostunut myös tärkeä teologinen tutkimuskohde viimeisten kahden vuosikymmenen aikana. Häpeän on nähty unohtuneen kristillisissä käytänteissä korostuvan syyllisyyden varjoon.³⁵ Myös tämä tutkimus on valmistunut osana häpeää tarkastelevaa teologista tutkimusprojektia³⁶, jonka puitteissa on syntynyt esimerkiksi käytännöllisen teologian professori Paavo Kettusen tutkimus *Kätkeyty ja vaiettu. Suomalainen hengellinen häpeä*.³⁷ Tutkimusprojektin sisällä on syntynyt myös useampi pro gradu -tutkielma.³⁸

Kansainvälinen ja kotimainen teologinen häpeätutkimus on tarkastellut jonkin verran myös seksuaalisuuteen ja sukupuoleen liittyvää häpeää, tosin erilaisista teoreettisista näkökulmista käsin kuin nyt käsillä oleva tutkimus.³⁹ Seksuaalisuuteen kohdistuvaa teologista tutkimusta on sen sijaan tehty eri teologian aloilla runsaasti ja hyvin erilaisista kysymyksenasetteluista käsin.⁴⁰ Omaa tutkimukseni liittyy queer-teoriaan perustuvaan queer-teologiseen lähestymistapaan, joka pyrkii tarjoamaan uudenlaisia tapoja ymmärtää seksuaalisuutta ja sukupuolta kristinuskon puitteissa esimerkiksi kyseenalaistamalla sellaisia ajattelumalleja ja rakenteita, joiden puitteissa syntyy käsitys toisista ihmisistä seksuaalisuutensa vuoksi torjuttavina.⁴¹ Pitkälti katolisen teologian piirissä muotoutuneen queer-teologian vaikutus näkyy voimakkaimmin kansainvälisessä tutkimuksessa.⁴² Suomessa – ja evankelis-luterilaisessa kontekstissa – queer-teologia on verrattain tuore ilmiö. Sen tarjoamia kysymyksenasetteluja on hyödyntänyt laajimmin Nina Järviö uskon-
totieteen pro gradu -tutkielmassaan⁴³ sekä artikkelissaan *Queer-teologian evankelis-luterilainen mahdollisuus*.⁴⁴ Ekumeniikan professori Risto Saarinen on myös esitellyt queer-teologisia näkökohtia artikkelissaan *Suvaitsevaisuus, outous ja queer-teologia*.⁴⁵ Lisäksi teo-

³⁴ Esim. Malinen 2005.

³⁵ Kansainvälistä teologista häpeätutkimusta edustavat esim. Capps 1993; Albers 1995; Pattison 2000. Suomessa häpeää teologisen kysymyksenä ovat tarkastelleet esim. Kettunen 2001; Malinen 2010; Kettunen 2011. Häpeän teologisesta tutkimuksesta ja sen näkökulmista ks. tarkemmin luku 2.2.5.

³⁶ Tutkimusprojektista tarkemmin ks. luku 3.2.

³⁷ Kettunen 2011. Paavo Kettusen tutkimus hyödyntää samaa tutkimusaineistoa kuin oma tutkimukseni.

³⁸ Malinen 2002; Karjalainen 2003; Ratinen 2003; Teerikangas 2003; Leppälä 2007.

³⁹ Esim. Pattison 2000; Ratinen 2003; Teerikangas 2003; Kettunen 2011, 234–306. Tyypillistä aikaisemmalle tutkimukselle on ollut se, ettei seksuaalisuuden olemusta ole juurikaan problematisoitu, jolloin siihen liittyvää häpeää on tarkasteltu teemoittain. Tällöin on voitu kysyä esimerkiksi sitä, millainen seksuaalinen elämä aiheuttaa häpeää uskonnollisessa elämässä tai jumalasuhteessa.

⁴⁰ Suomessa jo pelkästään käytännöllisen teologian alalla on viime vuosina tutkittu Tosi Rakkaus Odottaa -liikettä (Salomäki 2004), teologiin käsityksiä parisuhteesta (Kiiski 2006) ja perhe- ja seksuaalieettisistä kysymyksistä (Buchert 2010) sekä parisuhteisiin liittyviä erokriisejä (Ranssi-Matikainen 2012).

⁴¹ Järviö 2013, 8; Goss 1999, 47. Queer-teologiasta ks. tarkemmin luku 2.1.4.

⁴² Esim. Althaus-Reid 2003; Loughlin 2007; Cornwall 2011.

⁴³ Järviö 2012.

⁴⁴ Järviö 2013.

⁴⁵ Saarinen 2009.

logi Eero Jokela käsittelee lyhyesti queer-teologiaa artikkelissaan *Kohti uudenlaista seksuaalisuuden teologiaa*.⁴⁶

Queer-teologinen tutkimus on keskittynyt pitkälti *Raamatun*, erilaisten teologisten tekstien sekä kristillisen opin kriittiseen tarkasteluun.⁴⁷ Yksilön eletyn seksuaalisuuden ja uskonnollisuuden⁴⁸ kokemusten tarkastelua ei sen sijaan tietääkseni ole aiemmin tehty. Seksuaalisuudesta koetun häpeän tarkastelu avaakin näkökulman normaalin ja epänormaalin seksuaalisuuden rakentumiseen *subjektin* – ymmärtävän ja toimivan yksilön – tasolla. Monet queer-teoriasta ammentavat tutkijat ovat viime vuosina kiinnittäneet huomiota juuri häpeäntunteen seksuaalisuutta ja subjektia rakentavaan valtaan.⁴⁹ Pohjimmiltaan häpeä kertoo siitä, kuinka kulttuurissa elävät käsitykset normaalista ja epänormaalista, toivotusta ja torjutusta tai kelpaavasta ja kelpaamattomasta muovaavat yksilöä. Esimerkiksi brittiläinen queer-tutkija Sara Ahmed on todennut, että häpeä rakentaa *subjektiutta* – ihmisenä olemisen ja tunnistetuksi tulemisen mahdollisuuksia.⁵⁰

Queer-teoreettinen tutkimus on usein rajoittunut tarkastelemaan heteroseksuaalisesta normista poikkeavien seksuaalisuuksien rakentumista.⁵¹ Tämän seurauksena heteroseksuaalisuuden tarkastelu on lähes unohtunut, vaikka myös se historiallisesti ehdollistuneena subjektuuden muotona sisältää monia sisäisiä eroja ja ristiriitoja sekä niistä seuraa-va häpeää.⁵² Tarjoan tutkimuksessani uudenlaisia teoreettisia ja menetelmällisiä välineitä heteroseksuaalisuuden historiallisen rakentumisen kriittiseen tarkasteluun. Liitän ajatuksen häpeän subjektuutta tuottavasta vallasta Michel Foucault'n näkemykseen *minäkäytännöistä* (*pratiques de soi*), jotka kuvaavat kulttuurisessa ymmärryksessä vallitsevia ja yksilön itseensä kohdistamia ymmärtämisen ja työstämisen tapoja.⁵³ Näen, että kulloinkin vallitsevat käsitykset normaalista seksuaalisuudesta rakentavat aivan erityistä subjektuutta tarjoamalla yksilölle erilaisia tapoja ohjata ja muokata itseään. Tässä yksilön itseensä kohdistamassa prosessissa häpeällä on keskeinen rooli: häpeä muun muassa paljastaa yksilölle ne alueet hänen seksuaalisuudessaan, jotka eivät sovi vallitsevien ihanteiden piiriin.

⁴⁶ Jokela 2006.

⁴⁷ Esim. Loughlin 2007 (toim.); Guest et al. 2006 (toim.); Guest 2012; Järviö 2012.

⁴⁸ Uskonnollisuuden määrittelystä tässä tutkimuksessa ks. luku 3.3.2.

⁴⁹ Esim. Sedgwick 1995, 2003; Probyn 2005; Munt 2008.

⁵⁰ Ahmed 2004, 3–4, 106–108, 194–195. Seikkaperäisemmin subjektin ja subjektuuden määrittelystä ks. luku 2.2.4.

⁵¹ Esim. Sedgwick 2003; Probyn 2005; Halperin 1995; Halperin & Traub 2009; Stockton 2006; Munt 2008. Suomessa esim. Juvonen 2002 ja Kaskisaari 2000.

⁵² Rossi 2006, 22–23.

⁵³ Alhanen 2007, 157, 168–169, 180. Minäkäytäntöjä metodisena välineenä on hyödynnetty teologisessa tutkimuksessa hyvin vähän ja silloinkin erityisesti raamatun tekstien (esim. Stone 1997) ja raamatunajan kulttuurin tekstien analyysin välineenä (esim. Martin 1988). Suomessa minäkäytäntöjä on hyödynnetty lähinnä yhteiskuntatutkimuksen puolella. Esimerkiksi Ilpo Helén (1997) on hyödyntänyt Foucault'n ajattelua omassa tutkimuksessaan *Äidin elämän politiikka* (1997), jossa hän tarkasteli suomalaisen seksuaalisuuden historiaa subjektuuden rakentumisen näkökulmasta. Itsekäytäntöjä on metodisena välineenä hyödyntänyt myös Eeva Jokinen, joka analysoi artikkelissaan *Päiväkirjat tiedon lajina* (2004) eri-ikäisten äitien päiväkirjoissa hahmottuvia subjektuuden muotoja. Jokisen tapa hyödyntää minäkäytäntöjä äitiyden eletyn kokemuksen muutosten tarkastelussa tulee lähelle omaa tapaani hyödyntää Foucault'n ajattelua.

Häpeän, queer-teorian ja teologian rajaamalta alueelta hahmottuu alue, jota ei ole juurikaan aiemmin tutkittu. Lähestyn yksilön seksuaalisuudestaan kokemaan häpeää kysymällä, kuinka häpeä toimii seksuaalista subjektiutta rakentavana vallan instrumenttina. Laajennan queer-teoriasta ammentavaa queer-teologista tutkimusta kohti yksilöllisen elämäkokemuksen rakentumisen analyysia tarkastelemalla sitä, kuinka yksilön uskonnollisuus – esimerkiksi osallisuus erilaisissa uskonnollisissa yhteisöissä, erilaiset uskonnolliset ajattelumallit sekä jumalasuhde – kytkeytyy subjektia rakentaviin vallan mekanismeihin. Tätä kautta valotan tarkemmin häpeäntunteeseen liittyvän vallan luonnetta, joka etenkin teologisessa häpeätutkimuksessa on jäänyt vähemmälle huomiolle.⁵⁴ Häpeän tarkastelu tarjoaa myös uusia mahdollisuuksia tarkastella heteroseksuaalisuuden historiallista ja sosiaalista rakentumista, joka puolestaan queer-tutkimuksessa on jäänyt usein unohtuksiin.

Tutkimukseni etenee siten, että aluksi esittelen laajasti hyödyntämäni queer-teoreettista näkökulmaa sekä siihen liittyviä teoreettisia oletuksia muun muassa vallan ja subjektin luonteesta. Seikkaperäinen johdatus on mielestäni perusteltua jo sen vuoksi, että näkökulma on etenkin suomalaisessa teologisessa tutkimuksessa harvinainen. Queer-teoriaan sisältyvät teoreettiset oletukset määrittävät myös sitä, kuinka ymmärrän häpeän ja tutkimukseni aineiston luonteen. Taustateorian esittelyn jälkeen tarkenna kolmannessa luvussa tutkimustehtävääni sekä avaan lähdeaineiston hankintaan, käsittelyyn ja tulkintaan liittyviä näkökohtia. Lisäksi esittelen tarkemmin tutkimukseeni liittyviä tutkimuseettisiä ja tutkijan paikantumiseen liittyviä kysymyksiä. Lisäksi avaan käyttämäni tutkimusmenetelmää. Neljännessä luvusta eteenpäin siirryn analysoimaan tarkemmin häpeäkirjeissä rakentuvia seksuaalisen subjektiuden muotoja. Seitsemännessä luvussa pohdin tutkimuksen luotettavuutta ja yleistettävyyttä koskevia seikkoja. Viimeisessä luvussa teen tutkimustuloksistani yhteenvetoa ja pohdin, mitä queer-teoreettisella näkökulmalla on tarjota häpeää ja seksuaalisuutta koskevalle teologiselle tutkimukselle.

⁵⁴ Häpeään liittyvää valtaa on teoretisoitu paljon juuri queer-teorian ja feministisen tutkimuksen sisällä. Ks. tarkemmin luvut 2.2.3 ja 2.2.4.

2 Teoreettiset lähtökohdat

2.1 KYSEENALAISTAVAA SEKSUAALISUUDEN TUTKIMISTA

2.1.1 Normaalin seksuaalisuuden rakentuminen

Ranskalainen historioitsija ja filosofi Michel Foucault huomautti vuonna 1984 julkaistussa *Seksuaalisuuden historian* toisessa osassa *Nautintojen käyttö* (*L'Usage des plaisirs*), ettei antiikin kreikkalaisilta tai roomalaisilta ole löydettävissä seksuaalisuuden käsitettä.⁵⁵ Foucault ei tietenkään kieltänyt sitä, etteikö antiikissa olisi – länsimaisen ihmisen nykytermein – ”harrastettu” seksiä tai rakasteltu. Hänen tarkoituksenaan oli pikemminkin korostaa seksuaalisuuden käsitteen erityislaatuista ja modernia luonnetta. Vaikka kreikkalaisilla oli laaja sanasto kuvaamaan erilaisia rakkauden tekoja ja nautintoja, heillä ei ollut käytössään seksuaalisuuden kaltaista yleiskategoriaa, joka olisi kattanut ja liittänyt yhteen kaikki nämä yksittäiset eleet, teot ja käytännöt.⁵⁶

Teoksessaan Foucault esitti, että seksuaalisuus on ennen muuta yhteiskunnallinen ja historiallinen ilmiö, joka ilmestyi kielenkäyttöömme vasta 1800-luvulla ihmisen fysiologiaa, anatomiaa ja psyykkistä dynamiikkaa koskevien tiedonalojen kehittymisen myötä. Lääketieteellisten, psykiatrinen, ja oikeudellisten tiedonalojen ja normikokoelmien myötä moderneissa länsimaisissa yhteiskunnissa tuli mahdolliseksi nimetä ja tunnistaa tietyt teot, nautinnot, kokemukset ja tunteet juuri *seksuaalisuuden* piiriin kuuluviksi.⁵⁷ Foucault eroaakin niistä fysiologis-biologisista tai psykologisista näkemyksistä, joiden mukaan seksuaalisuudelle on löydettävissä jokin alkuperä tai perimmäinen olemus. Foucaultlaisesta näkökulmasta tarkasteltuna seksuaalisuuden käsite ei – näennäisestä itsestäänselvyydestään huolimatta – viittaa yksiselitteisesti mihinkään tiettyyn kohteeseen tai ilmiöön, vaan seksuaalisuuden merkitys on jatkuvassa liikkeessä. Seksuaalisuus saa hahmonsa sitä koskevien tiedonalojen ja sitä säätelevien yhteiskunnallisten käytäntöjen myötä.⁵⁸

Foucault’n näkemyksessä ei ole kyse pelkästään seksuaalisuuden rakentumisesta diskurssin – puhetapojen tai tekstien – tasolla.⁵⁹ Kyse on sen erityisen kokemuksen muotoutumisesta, jossa yksilö ymmärtää ja tunnistaa itsensä juuri tietynlaisena seksuaalisena olentona. Omissa tutkimuksissaan Foucault oli kiinnostunut yksilöllisen kokemuksen (kuten rikollisuus, hulluus tai seksuaalisuus), tiedon (kuten psykiatriset, teologiset tai seksologiset diskurssit) sekä erilaisiin instituutioihin (kuten armeijoihin, kouluihin tai sairaaloihin) sitoutuneen vallan välisistä kytköksistä.⁶⁰ Hän näki, että 1700-luvulta alkaen

⁵⁵ Foucault 1985a, 35.

⁵⁶ Foucault 1985a, 35.

⁵⁷ Foucault 1985a, 3–4; Helén 1999, 498, 502.

⁵⁸ Foucault 1985a, 4.

⁵⁹ Foucault’n näkemys on usein ymmärretty kapeasti niin, että kyse on vain seksuaalisuutta koskevien luokittelujen ja representaatioiden – ei seksuaalisen halun tai sukupuolisen kokemuksen – muuttamisesta. (Halperin 2002, 9.)

⁶⁰ Foucault 1985a, 4–5; Davidson 2001, 31.

eri instituutioissa ja tiedonaloilla yksilöitä alettiin yhä voimakkaammin *objektivoida* juuri seksuaalisina ja sukupuolisina olentoina. Muun muassa ihmistieteet ja erilaiset kurikäytännöt tuottivat kohteekseen tieteellisesti määritellyistä normaalista poikkeavia yksilöitä, joita pyrittiin sopeuttamaan – *subjektivoimaan* – määritelyihin normeihin. Samalla objektivointi tuotti käytäntöjä, joilla ihmisiä ohjattiin muokkaamaan ja tulkitsemaan itseään nimenomaisesti seksuaalisina olentoina.⁶¹

Tätä yksilöitä sopeuttavaa valtaa Foucault nimitti *normalisoivaksi hallinnaksi*, jonka hän näki olevan seurausta 1600-luvun lopulta hiljalleen kehittyneestä hallintamuodosta, biopolitiikasta (*biopolitique*).⁶² Biologian ja lääketieteen kehittyminen, voimakas väestönkasvu sekä tuotannon ja maatalouden kehittyminen johtivat 1600- ja 1700-luvun Euroopassa tilanteeseen, jossa väestöä ja sen elinvoimaa – tuotantokykyä, syntyvyyttä ja terveyttä – alettiin hahmottaa valtion vaurauden sisäsyntyisenä perustana, jota valtioiden tuli parhaansa mukaan vaalia muun muassa kurin- ja järjestyksenpidon avulla.⁶³ Biopolitiikan tehtävänä oli jatkuva elämänprosessien arviointi, vahvistaminen ja hallitseminen. Sen vaikutuksen alaisena muodostui joukko ihmistieteiden muodostamia, universaaleina pidettyjä ihmisyyden malleja, joihin yksilöitä pyritään yhä jatkuvasti sopeuttamaan. Normalisoiva hallinta asettaa erilaisten kurikäytäntöjen avulla yksilöitä keskinäiseen järjestykseen ja rankaisee normeja rikkovasta toiminnasta. Normalisoiva hallinta on ensisijaisesti *yksilöivää* hallintaa, sillä erilaiset käytännöt vertailevat yksilöitä toisiinsa ja asettavat heidät arvojärjestykseen normaalin ja epänormaalin jatkumolla. Seksuaalisuus on normalisoivan ja yksilöivän hallinnan ydin, sillä siinä yhdistyvät pikkutarkat lääketieteelliset ja psykiatriset vallankäytön muodot sekä laaja-alaiset, koko yhteiskuntaan kohdistuvat hankkeet, kuten syntyvyyden säätely.⁶⁴ Biopoliittinen kiinnostus väestön terveyteen ja sukupuolielämään muutti 1700-luvulle saakka lähinnä vain kirkkoa kiinnostaneen, ”lihan syntisyysdeksi” nimetyn halujen ja nautintojen kirjon psykologiseksi ja biologiseksi seksuaalisuudeksi. Uudet normaalin seksuaalisuuden ideaalit toimivat normalisoivan hallinnan nimissä. Jokaisen yksilön seksuaalisuus oli normalisoitava väestön elinvoiman vuoksi, sillä yhteiskunnan menestyminen riippui siitä, kuinka kukin omaa seksuaalisuuttaan käytti.⁶⁵

Modernina aikana syntyikin Foucault’n mukaan vaatimus siitä, että yksilön on tunnettava totuus omasta seksuaalisuudestaan, sillä se on olennainen osa hänen yksilöllisyyttään. Omaa seksuaalisuutta koskeva totuus syntyy eri yhteyksissä tapahtuvissa *tunnustuskäytänteissä*, joiden taustalla Foucault näki alkujaan varhaiskristillisessä luostariperinteessä muodostuneet ja keskiajalla voimistuneet nautintoelämään liittyvät synnintunnustus- ja ripittäytymiskäytännöt. Sitten tunnustuskäytännöt ovat levinneet laajalle yhteiskuntaan ja ihmisestä on tullut ”tunnustava eläin”: tunnustamisen vaikutukset ovat ulottuneet oikeuteen, lääketieteeseen, kasvatukseen, perhesuhteisiin ja juhlallisiin riittei-

⁶¹ Alhanen 2007, 103–104.

⁶² Alhanen 2007, 140–141.

⁶³ Helén 1997, 53–54.

⁶⁴ Alhanen 2007, 143–144; Foucault 1999, 104.

⁶⁵ Alhanen 2007, 145–146; Foucault 1999, 25.

hin. Foucault'n mukaan tunnustamme "julkisesti ja yksityisesti, vanhemmillemme, opettajille, lääkärille ja niille, joita rakastamme."⁶⁶

Tunnustaminen on kiintä osa seksuaalisuuden normalisoinnin prosessia. Eri yhteyksissä ihmistä yllätetään kertomaan ja paljastamaan seksuaalisuuteen liittyviä seikkoja. Tunnustusta kuuntelevat ja analysoivat eri alojen asiantuntijat, jotka päättävät, miten tunnustuksen jälkeen toimitaan. Esimerkiksi lääketieteellisissä ja psykiatrisissa diskursseissa määriteltyä totuutta "normaalista" seksuaalisuudesta on käytetty mittatikkuna, johon yksilöiden omaan sukupuolielämään ja nautintoihin liittyviä tunnustuksia on verrattu.⁶⁷ Tunnustamisen myötä yksilön kokemat nautinnot, halut ja erilaiset teot saivat muodon diskurssissa ja tunnustamisesta alkoi muotoutua keskeinen yksilön omaa ajattelua ja toimintaa ohjaava käytäntö, jonka kautta julkilausuttu totuus omasta itsestä alistettiin "totuudelle" normaalista seksuaalisuudesta.⁶⁸

Foucault kuitenkin näkee, että seksuaalisuuden tutkimisen ja tunnustamisen käytännöt johtavat ihmisiä harhaan, sillä ne saavat ajattelemaan, että seksuaalisuus on heidän yksilöllisyytensä ydin. Pohjimmiltaan seksuaalisuudessa on kyse historiallisesti kontingentista tavasta objektivoida ihmisten ruumiillisia toimintoja, sukupuolisia haluja ja käytöstä. Foucault'n kritiikin kohteena on erityisesti normalisoiva hallinta, sillä se estää ihmisten mahdollisuuksia ajatella sitä, mitä he ovat ja mitä he voisivat olla pakottaen ihmiset elämään ja ajattelemaan itsestään normitetulla tavalla. Normalisoivan hallinnan historian analysointi mahdollistaa Foucault'n mukaan kriittisen etäisyyden ottamisen normalisoivan hallinnan synnyttämiin subjektivoinnin muotoihin ja tätä kautta myös omaan ajatteluun. Foucault'n työtä leimaakin pyrkimys yllyttää ihmisiä ajattelemaan toisin ilmiöistä, jotka hyväksytään liian helposti itsestäänselvyyksiksi.⁶⁹

2.1.2 Seksuaalisuus vallan luomuksena

Omissa seksuaalisuutta koskevissa tutkimuksissaan Foucault esitti, että seksuaalisuudelle tapahtuvien historiallisten muutosten sijaan tarkastelun kohteeksi tulisi nostaa kysymys siitä, kuinka olemme ylipäättään tulleet ymmärtämään itsemme seksuaalisina. Foucault'n antiessentialistinen kritiikki kohdistui seksuaalisen vapautumisen suureen kertomukseen ja sen keskeiseen ajatukseen, *repressiohypoteesiin*, jonka mukaan olemukseltaan muuttumattoman seksuaalisuuden erilaiset historialliset ilmenemismuodot olisivat vain vaihtelevien yhteiskunnallisten tukahduttamiskeinojen tulosta. Foucault käänsi ajatuksen länsimaisen juutalais-kristillisen kulttuurin seksuaalikielteisyydestä pääläelleen ja esitti, että vaihtamisen ja torjumisen sijaan seksuaalisuutta koskeva puhe on lisääntynyt räjähdyksmäisesti 1700-luvulta lähtien yhä useammilla elämänalueilla.⁷⁰ Peittelemisen sijaan seksuaalisuutta muotoiltiin ja tuotiin esiin alati lisääntyvissä lääketieteellisissä teksteissä sekä erilaisissa väestöpoliittisissa hankkeissa.⁷¹

⁶⁶ Foucault 1999, 47, 49.

⁶⁷ Alhanen 2007, 146–147; Helén 1999, 502.

⁶⁸ Foucault 1999, 20–22; Alhanen 2007, 146–147.

⁶⁹ Alhanen 2007, 15, 147, 149–150.

⁷⁰ Foucault 1985a, 4; Foucault 1979, 17–18; Helén 1999, 498; Alhanen 2007, 103–104.

⁷¹ Foucault 1985a, 3–4; Helén 1999, 498–502.

Foucault'n näkemys tarjosi kokonaan uudenlaisen tavan tarkastella seksuaalisuuden luonnetta. Hän ei pyrkinyt vastaamaan kysymykseen seksuaalisen halun tai suuntautumisen syistä tai määrästä. Häntä ei myöskään kiinnostanut kysymys seksuaalisten identiteettien sosiaalisesta rakentumisesta. Sen sijaan hän kiinnitti huomionsa niihin historiallisiin ehtoihin, jotka mahdollistivat ajatuksen tai kokemuksen seksuaalisuudesta yksilöllisenä kokemuksena.⁷² Foucault'n ajattelun eroa aikaisempaan seksuaalisuuden tarkasteluun voi havainnollistaa filosofi Tuija Pulkkinen *modernia* ja *postmodernia*⁷³ koskevan erotelun avulla. Pulkkinen mukaan modernia ajattelutapaa leimaa kiinnittyminen sen tyyppiin erotteluihin kuin perusta-pinta tai synnynnäinen-rakennettu. Eroteltujen asioiden välillä nähdään usein jonkinasteinen arvostus-, painotus-, selitys- tai kausaalisuhde. Postmoderni asenne sen sijaan kyseenalaistaa lähtökohtaisesti tämänkaltaisen ajattelun ja pyrkii saamaan aikaan muutoksen tavassa, jolla ajattelemme ilmiöistä ja niiden luonteesta.⁷⁴

Keskeinen Foucault'n ajattelua määrittävä tekijä on hänen käsityksensä vallan luonteesta. Foucault'n mukaan valtaa ei tule ymmärtää väkivaltaisena tai normittavana alitussuhteena tai järjestelmänä, jossa toinen osapuoli hallitsee toista.⁷⁵ Valtasuhteet tulee pikemminkin ymmärtää erilaisiksi tavoiksi ohjata, muokata, vahvistaa ja hallita ihmisten ruumiin ja ajattelun voimia. Valta ei ole siis omaisuutta jota voi olla enemmän tai vähemmän, vaan *toimintaa*, joka tähtää voimien hallintaan. Samalla tavoin valtasuhde on nähtävä toimintaan kohdistettuna toimintana, jossa valtasuhteen toinen osapuoli pyrkii vaikuttamaan toisen toimintaan tiettyjen päämäärien mukaisesti. Valta hahmottuu näin eräänlaisena pelinä, jossa kamppailujen ja ristiriitojen kautta valtasuhteen osapuolet muuttavat toistensa vaikutuksesta jatkuvasti omaa toimintaansa. Alati muuttuva valtasuhde muotoilee sen molempia osapuolia.⁷⁶ Valtaa ei näin tule ymmärtää negatiivisena ja tukahduttavana. Foucault'ta ei omien sanojensa mukaan kiinnostanut niinkään valta kuin *subjekti*⁷⁷, joka muotoutuu erilaisten valtasuhteiden verkostoissa.⁷⁸ Valta on aina läsnä ihmisten välisessä toiminnassa, ja valtasuhteita muodostuu kaikkiin käytäntöihin, joilla ihmiset pyrkivät vaikuttamaan toistensa toimintaan. Olennainen piirre Foucault'n valtakäsityksessä onkin juuri se, että yksilöt ymmärretään vallan muokkaamiksi.⁷⁹ Esimerkiksi seksuaalisuuden kohdalla Foucault oli kiinnostunut siitä prosessista, jonka myötä ihmiset ovat tulleet tunnistaneeksi itsensä seksuaalisina.⁸⁰ Hän kysyy, miten se, jonka tunnemme seksuaalisuutena, on vallan tuotosta.⁸¹ Foucault'n tapaa kirjoittaa sek-

⁷² Halperin 1995, 4.

⁷³ Tuija Pulkkiselle moderni ja postmoderni ovat ajattelutapoja ja kulttuurisia asenteita. Hän ei käytä moderni-postmoderni-erottelua kuvaamaan esimerkiksi historiallisia aikakausia, taidehistoriaa tai yhteiskuntamuotoja. (Pulkkinen 1998, 46–48.)

⁷⁴ Pulkkinen 1998, 49–50.

⁷⁵ Foucault 1979, 92–93.

⁷⁶ Foucault 1999, 69–76; Alhanen 2007, 119–122.

⁷⁷ Tarkemmin subjektin, subjektuuden, subjektiviteetin ja identiteetin käsitteistä ks. luku 2.4.4.

⁷⁸ Foucault 1982, 777–778. Foucault'n näkemyksessä valta edeltää yksilöitä; yksilö on ominaisuuksiineen ja toimintamahdollisuuksineen subjektivoivan vallan tulosta.

⁷⁹ Alhanen 2007, 120–121.

⁸⁰ Foucault 1982, 778.

⁸¹ Ks. Pulkkinen 1998, 87.

suaalisuuden historiaa onkin nimitetty *genealogiseksi* – se ei etsi ilmiön alkuperää, vaan tarkastelee sen syntytapaa, sitä, kuinka tutkimuskohde on tullut olemassa olevaksi.⁸²

2.1.3 Queer-teoria

Postmoderni ajattelu sekä erityisesti Michel Foucault'n näkemykset seksuaalisuuden historiallisesta luonteesta vaikuttivat merkittävästi queer-tutkimukseksi⁸³ kutsutun tutkimussuunnan muotoutumiseen 1980–1990-luvun taitteessa.⁸⁴ Yhden, selkeän queer-teorian sijaan voi paremminkin puhua queer-teorioista, joita yhdistää kriittinen suhtautuminen pysyviin identiteettikategorioihin ja erityisesti heteroseksuaalisuuden normatiiviseen asemaan länsimaaisessa kulttuurissa.⁸⁵ Queer-näkökulma pyrkii kyseenalaistamaan ja horjuttamaan vakaaksi ja monoliittiseksi ajateltuja käsityksiä sukupuolesta ja seksuaalisuudesta. Se kiinnittää huomionsa esimerkiksi niihin erilaisiin kulttuuriin rajanvetoihin, arvoasetelmiin ja luokitteluihin, joiden kautta nykyiset seksuaalisuuden muodot ovat tulleet olemassa oleviksi, elettäviksi ja ymmärrettäviksi. Tätä kautta queer-näkökulma pyrkii nostamaan esiin seksuaalisena olemisen kulttuurisia ja historiallisia ehtoja. Esimerkiksi Michel Foucault on todennut, etteivät modernit homo- ja heteroseksuaaliset identiteetit olleet mahdollisia, ennen kuin nämä käsitteet ilmestyivät 1800-luvun lopulla yleiseen ajatteluun.⁸⁶ Yhdysvaltalainen kirjallisuudentutkija ja queer-teoreetikko Eve Kosofsky Sedgwick on puolestaan huomauttanut, ettei hetero- ja homoseksuaalisuutta tulisi ymmärtää kaksinapaisen vastakkainasettelun kautta, vaan heteroseksuaalisuuden määritelmä edellyttää lähtökohtaisesti homoseksuaalisuuden käsitteen olemassaoloa – käsitteet ovat sisäisessä suhteessa toisiinsa ja normaalissa on aina mukana myös epänormaalia.⁸⁷

Kyseenalaistavan ja horjuttavan asenteensa vuoksi queer-teoreettisesti orientoituneet tutkijat kiinnittävät huomionsa niihin monimutkaisiin normien ja normistojen verkostoihin, joissa erilaiset seksuaalisuuden muodot normatiivisista heteroseksuaalisuuksista ei-normatiivisiin seksuaalisuuksiin rakentuvat. Queer-tutkijoiden mielenkiinnon kohteena on muun muassa kysymys siitä, kuinka normaalin ja epänormaalin välinen raja rakentuu ja kuinka sitä pidetään kulttuurissamme yllä.⁸⁸ Foucault'ta seuraten queer-näkökulma asettuu seksuaalisuuden normalisoivaa hallintaa vastaan kyseenalaistaessaan ja purkaessaan perinteisen seksuaalitutkimuksen tuottamia, selkeiksi ja luonnollisiksi nähtyjä iden-

⁸² Pulkkinen 1998, 94–95.

⁸³ Englannin kielen sana queer viittaa "outoon", "kummalliseen" ja "kyseenalaiseen", ja se on pitkään viitannut halventavasti heteronormista poikkeaviin seksuaalisuuksiin. Queer on sidoksissa esimerkiksi homoseksuaalisuuteen ja lesbouteen, mutta myös normista poikkeavaan heteroseksuaalisuuteen. (Cheng 2011, 2–3; Karkulehto 2007, 13, 28.) Suomeksi queerin vakiintunein vastine on ollut pitkään *pervo*. (Hekanaho 2010, 149.)

⁸⁴ Karkulehto 2007, 59; Hall 2003, 12–13. Queer-tutkimuksen teoreettisista taustavaikuttajista tarkemmin ks. esim. Hall 2003, 51–81.

⁸⁵ Hekanaho 2010; Hall 2003, 12–13; Halperin 1995, 62. Monet queer-tutkijat ovat nostaneet esiin myös homoseksuaalisuuden monimuotoisuutta tukahduttavan normatiivisuuden, joka näkyy muun muassa populaarikulttuurin tavassa esittää homoseksuaalisesti tunteva ja elävä ihminen. (Ks. esim. Rossi 2006, 25; Hekanaho 2010, 153–154.)

⁸⁶ Hekanaho 2010, 150–151.

⁸⁷ Sedgwick 1990, 9–10; ks. myös Juvonen 2002, 29–30.

⁸⁸ Hekanaho 2010, 149.

titeetti-kategorioita sekä niiden kytköksiä tiettyihin seksuaalisiin haluihin ja nautintoihin.⁸⁹

Queer-tutkimus muotoutui alkujaan homo- ja lesbotutkimuksen piirissä, mutta sen kiinnostus seksuaalisen normaaliuden kysymyksiin ei pohjautu heteroseksuaalisuus/homoseksuaalisuus-dikotomiaan, eikä sitä näin ollen tule ymmärtää esimerkiksi ”heterokriittisenä homotutkimuksena”.⁹⁰ Queer-teorian puitteissa ”normaali” ei viittaa suoranaisesti heteroseksuaalisuuteen. Se on pikemminkin merkitykseltään liukuva käsite, joka kytkeytyy sisäisesti kaikkiin seksuaalisuuden, etnisyyden tai luokkaerojen kategorisointeihin. Queer-näkökulma yllyttää tarkastelemaan sitä, mikä ei mahdu normaalin rajojen sisäpuolelle.⁹¹

Etäisyydenotto normaalin kategoriaan tarkoittaa samalla sitä, ettei queer-näkökulmaisessa tutkimuksessa oleteta seksuaalisten identiteettien taakse mitään luonnollista, identiteettien perustana olevaa olemusta. Identiteettejä ei ymmärretä kiinteiksi tai monoliittisiksi, vaan päinvastoin ne nähdään historiallisesti ja paikallisesti muotoutuneina sekä muuttuvina. Selkeiden identiteettien sijaan queer-tutkijat tarkastelevat eri tavoin sitä prosessia, jossa erilaiset seksuaalisuuden muodot syntyvät. Esimerkiksi yhdysvaltalainen queer-teoreetikko David Halperin on huomauttanut, että ”homoseksuaali” on itsessään ristiriitainen ja luonnoton olento, fantasiankaltainen projektiio, jonka tehtävänä on ylläpitää ja vahvistaa heteroseksuaalisuuden luonnollisuutta ja normaaliutta negatioiden kautta. Homoseksuaalisuus – aivan samoin kuin heteroseksuaalisuuskin – on käsitettävä identiteettinä ilman olemusta.⁹²

2.1.4 Queer-teologia

1990-luvulla katolisen teologian sisällä muotoutunut queer-teologia⁹³ pohjautuu queer-teorian lisäksi erilaisiin teologisiin virtauksiin, joista keskeisimmät ovat Latinalaisen Amerikan vapautuksen teologia, feministiteologia sekä homo- ja lesboteologia. Queer-teologia on saanut vaikutteita vapautuksen teologian oikeudenmukaisuuden vaatimuksesta, feministiteologian kritiikistä patriarkaalista järjestystä vastaan sekä homo- ja lesboteologian kiinnostuksesta kristinuskon ja heteronormatiivisen seksuaalisuuden väliseen suhteeseen. Sen painopiste on kuitenkin näiden kolmen suuntauksen ulkopuolella.⁹⁴ Queer-teologiaa määrittää välttämättömäksi koettu tarve arvioida uudelleen kristinuskoon sisältyviä käsityksiä sukupuolen ja seksuaalisuuden olemuksesta.⁹⁵ Queer-teologia korostaa seksuaalisuuden ja sukupuolen kulttuurisesti rakentunutta ja alati muuttuvaa luonnetta. Esimerkiksi brittiläinen queer-teologi Gerard Loughlin näkee, että heteronormatiivista avioliittoa ja perheen keskeisyyttä korostava moderni kirkko on kadottanut

⁸⁹ Hall 2003, 13.

⁹⁰ Warner 1993, xxvi; ks. myös Halperin 1995, 59–61.

⁹¹ Ks. Rossi 2006, 23–26.

⁹² Halperin 1995, 61.

⁹³ Queer-teorian tavoin myös queer-teologiaa leimaa olemuksellinen määrittelemättömyys; queer-teologia asettuu aina vastoin normaalina ja normatiivisena pidettyä seksuaalisuuden ja sukupuolen määritelmiä. (Cornwall 2011, 13; Isherwood & Althaus-Reid 2004, 5–6.) Queer-teologian määrittelyyn liittyvistä kysymyksistä tarkemmin ks. esim. Loughlin 2007, 7.

⁹⁴ Järviö 2012, 12; Järviö 2013, 5–7.

⁹⁵ Ks. esim. Loughlin 2007; Goss 1999.

otteensa omaan "outoon" historiaansa ja mielikuvien, tarinoiden ja symbolien maailmaan, jossa ruumiit, sukupuoli ja halut häilyvät ja sekoittuvat nykyajalle vieraalla tavalla.⁹⁶

Queer-teologia liittyy muuhun queer-teoreettiseen ajatteluun siinä, että se korostaa subjektin ja seksuaalisten identiteettien määrittelemättömyyttä. Teologian tarkoitus ei queer-teologian näkökulmasta ole määritellä sen enempää ihmisen kuin Jumalan olemusta, vaan päinvastoin vapauttaa kristityt osoittamalla essentian määrittelemisen mahdottomuus.⁹⁷ Queer-teologisesti orientoituneet tutkijat pyrkivätkin nostamaan esiin kristinuskoon – ja ylipäänsä uskontoon ilmiönä – sisältyvän outouden elementin, joka haastaa vakiintuneet käsityksemme normaalista. Gerard Loughlin on todennut, että teologia ja kristinuskko ovat jo itsessään outoa queer-sanan varsinaisessa merkityksessä, sillä ne ovat ristiriidassa modernin kulutuskulttuurin kanssa. Kristinuskon Jumala on aina toisenlainen ja outo "mysteeri", joka ei mahdu rationaalisen ajattelun raameihin.⁹⁸ Myös kristinuskon perusopit rikkovat normaalina pidettyä vastaan: inkarnaatio, ylösnousemus ja käsitykset elämän ja kuoleman luonteesta sekä armosta haastavat vallitsevat käsityksemme maailman ja ihmisen luonteesta.⁹⁹

Queer-teologia pyrkii horjuttamaan kristinuskon sisällä seksuaalisuudelle perinteisesti annettuja merkityksiä ja niihin liittyviä rakenteita, joiden pohjalta jotkut ihmiset nähdään torjuttuina tai vähemmän hyväksytyinä kuin toiset. Kritiikki on kohdistunut erityisesti teologian tekemistä ohjaaviin esioletuksiin seksuaalisuuden ja sukupuolen luonteesta, sillä ne vaikuttavat voimakkaasti esimerkiksi opin ja Raamatun tulkintaan. Esimerkiksi teologisessa keskustelussa vaalittu ajatus muuttumattomista seksuaali-identiteeteistä ylläpitää ja vahvistaa edelleen sortavia identiteettikategorioita.¹⁰⁰ Queer-tutkija Nina Järviö näkee, että queer-teoria ja queer-teologia eroavat toisistaan siinä, että queer-teologia sitoutuu kaikesta kriittisyydestään huolimatta ajatukseen kristinuskon muuttumattomasta opillisesta ytimeä. Tärkein queer-teologian anti onkin uudenlaisten kysymyksenasettelujen esittäminen kristillisen teologian puitteissa. Sen sijaan, että kysyttäisiin mitä *Raamattu* sanoo homoseksuaalisuudesta tai miten kirkon tulisi suhtautua homoseksuaalisuuteen, queer-teologian mukaan tulisi kysyä, millainen merkitys seksuaalisuudella ja sukupuolella on kristittyjen pelastumisen kannalta, jos seksuaalisuus ja sukupuoli ovat pohjimmiltaan historiallisesti rakentuneita ilmiöitä?¹⁰¹

Queer-teologian keskeisenä tehtävänä voikin nähdä teologian tekemisen epistemologisten lähtökohtien, esimerkiksi kristillisen ihmiskäsityksen, kyseenalaistamisen. Teolo-

⁹⁶ Loughlin 2007, 2–4; Jokela 2006, 188–190.

⁹⁷ Järviö 2013, 5–7.

⁹⁸ Loughlin 2007, 7–10; Saarinen 2009, 365.

⁹⁹ Cheng 2011, 10–11; Isherwood & Althaus-Reid 2004, 7.

¹⁰⁰ Cornwall 2011, 7; Järviö 2013, 8; Isherwood & Althaus-Reid 2004, 5–6; vrt. Vainio 2007, 176–179.

¹⁰¹ Järviö 2013, 8. Järviö ei määrittele tarkemmin, kuinka kristinuskon muuttumaton ydin määritellään queer-teologian puitteissa. Suomalaisessa homoseksuaalisuutta koskevassa teologisessa keskustelussa näyttää vallitsevan hyvin erilaisia näkemyksiä siitä, millainen rooli ihmisen seksuaalisuudella on luterilaisessa opissa. Tyypillisesti seksuaalisuuden asemaa kristillisessä opissa on arvioitu muuttumattoman uskon ja muuttuvan rakkauden tai evankeliumin ja lain erontekojen avulla, jolloin tarkastellaan sitä, kuuluuko ihmisen seksuaalisuus ilmiönä pelastuksen kannalta keskeisiin asioihin vai ei. Erilaisista kannoista ks. esim. Vainio 2007 ja Hirvonen 2007.

gisen seksuaalisuuskeskustelun moniäänisyydestä¹⁰² huolimatta monet kristilliset käytännöt kytkeytyvät yhä voimakkaasti heteronormatiivisen järjestyksen ylläpitoon.¹⁰³ Yksi esimerkki tästä on (julkilausumattomalle) heteronormatiiviselle oletukselle perustuva teologinen keskustelu.¹⁰⁴ Queer-teologiassa onkin kyse pyrkimyksestä tehdä teologia tietoisemmaksi sukupuolelle ja seksuaalisuudelle annettujen merkitysten historiallisuudesta.¹⁰⁵ Ilman tätä tietoisuutta kirkko sitoutuu huomaamattaan tietynlaiseen totuuteen normaalista ihmisyydestä. Hyvä esimerkki tästä on Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piispainkokouksen kirkolliskokoukselle vuonna 2010 valmisteleva selvitys¹⁰⁶ parisuhdelain seurauksista kirkolle. Käsitellessään homoseksuaalisuutta pastoraalisena kysymyksenä selvitys liittyy vahvasti psykologian ja lääketieteen käsityksiin seksuaalisuuden luonteesta.

Seksuaalisen identiteetin muotoutuminen on yksi ihmisen perustavimpia kehityshaasteita. Vaikka piispainkokouksen tehtävään ei kuulu arvioida seksuaalisuutta koskevia psykologisia tai lääketieteellisiä selitysmalleja, on mielekästä pohtia kysymystä homoseksuaalisuudesta myös pastoraalipsykologisesta ja sielunhoidollisesta näkökulmasta. Ihmisen seksuaalisuuden kehitystä on tutkittu paljon lääketieteen ja erilaisten käyttäytymistieteiden piirissä. Tieteellisen tiedon lisääntyminen onkin muuttanut länsimaista ihmiskuvaa. Yhtenä alakysymyksenä on ollut pyrkimys löytää homoseksuaalisuuden synnylle selitysvoimainen teoria.¹⁰⁷

Piispainkokouksen mietinnössä seksuaalisuus hahmottuu ennen kaikkea lääketieteen ja psykologian alaan kuuluvana ilmiönä, jolloin normaalin ihmisen mitaksi hahmottuu heteroseksuaalisesti tunteva ihminen. Homoseksuaalisuus on puolestaan normaalista poikkeava ilmiö, joka kaipaa selitysvoimaista teoriaa. Käytännössä tällainen ymmärrys seksuaalisuudesta vaikuttaa yksittäisten ihmisten elämään esimerkiksi kirkon perheneuvontatyössä.

¹⁰² Kirkollisen ja teologisen keskustelun sisältä voidaan paikantaa heteronormatiivista järjestystä tukevien (virallisten) diskurssien lisäksi myös seksuaalista tasa-arvoa korostavia diskursseja. Esimerkki tällaisista puheenvuoroista on Martti Nissisen ja Liisa Tuovisen toimittama teos *Synti vai siunaus. Homoseksuaalit, kirkko ja yhteiskunta* (2003).

¹⁰³ Isherwood & Althaus-Reid 2004, 3–6. Uskontotieteilijä Jeremy Carrette on todennut, että teologia on nähtävä heteroseksuaalista järjestystä ylläpitävänä teknologiana, sillä seksuaalisuuden ympärille rakentuva moderni subjekti omaa juurensa juuri kristillisissä käytänteissä. Teologia ja heteroseksuaalinen järjestys jakavat saman yksilöön kohdistuvan velvoitteen tunnustaa totuus itsestä. (Carrette 2004, 222–223.)

¹⁰⁴ Tällaiset oletukset voivat nousta esimerkiksi seksologian ja psykiatrian luomista ”normaalin ihmisen” malleista. Historiallisena esimerkkinä toimii esimerkiksi Suomessa 1800- ja 1900-luvun taitteessa käyty keskustelu prostituutiosta ja naiskysymyksestä. Keskustelu synnytti laajan joukon sukupuolisiveellisyttä ja -hygieniää käsitteleviä opaskirjoja. Näiden joukossa oli myös kristillistä hygieniaopetusta, jossa avioukkolaisuus ja siveellinen elämäntapa saivat perusteluikseen lääketieteen esittämät tosiasiat. (Helén 1997, 173.)

¹⁰⁵ Ks. esim. Järviö 2013, 8.

¹⁰⁶ Parisuhdelain seuraukset 2010.

¹⁰⁷ Parisuhdelain seuraukset 2010, 62.

Kirkkomme perheneuvontatyössä autetaan kaikenlaisia perheitä ja pariskuntia seksuaalisesta suuntautumisesta riippumatta. Homoseksuaalisuuteen liittyviä kysymyksiä käsitellään perheneuvonnassa esimerkiksi silloin, kun aviopuolisoista toinen huomaa työstävänsä kysymyksiä omasta seksuaalisesta identiteetistään.¹⁰⁸

Selvityksen kaltaiset kirkolliset ja teologiset diskurssit ovat hyviä esimerkkejä siitä, kuinka kritiikittä omaksutut esioletukset voivat ohjata kirkollisia käytänteitä, ja kuinka tieto ja normalisoiva valta nivoutuvat toisiinsa pitäen yllä käsitystä heteroseksuaalisuuden normaaliudesta.¹⁰⁹ Queer-teologian näkökulmasta tärkeää on juuri tämän kyseenalaistamattoman, normaalia ja epänormaalia määrittävän asetelman purkaminen. Kun kirkollisessa keskustelussa normitetaan oikeaa ja väärää sekä normaalia ja epänormaalia seksuaalisuutta tai pohditaan seksuaalisuuden ja kristillisen ihmiskäsityksen suhdetta, määritellään samalla myös niitä inhimillisen ja eletävän elämän muotoja, jotka voivat toteutua kirkon sisällä tai jumalasuhteessa. Queer-teologian tärkein tehtävä onkin toimia normalisoivan hallinnan kriittisenä vastavoimana, joka voi höllentää normaaliuden painetta ja kyseenalaistaa universaaleina ja välttämättöminä oletettujen ilmiöiden olemuksen osoittamalla ne kontingenteiksi ja olemukseltaan historiallisiksi.¹¹⁰

2.1.5 Sukupuoli ja seksuaalisuus performansiona

Yksi keskeisimmistä queer-teoriaan vaikuttaneista sukupuolen ja seksuaalisuuden nykyteoreetikoista on yhdysvaltalainen Judith Butler. Butlerin alkujaan vuonna 1990 julkaistu *Hankala Sukupuoli* (*Gender Trouble*) nousi lyhyessä ajassa feministisen tutkimuksen klassikoksi, jota on siteerattu laajalti eri yhteyksissä. Teoksessa Butler esittää näkemyksensä, jonka mukaan sukupuolta ei pidä nähdä luonnollisesti olemassa olevana vaan *tehtynä* ilmiönä. Butler kääntää tarkastelukulman sukupuolen genealogiaan. Hän kysyy, kuinka luonnollisina pitämämme luokittelu kahteen, anatomialtaan ja seksuaaliselta halultaan erilaiseen (biologiseen tai sosiaaliseen) sukupuoleen on saatu aikaiseksi.¹¹¹

Foucault'n tavoin Butler tulkitsee institutionaalisen ja sosiaalisiin käytäntöihin liittyvän vallan kohteensa tuottavaksi.¹¹² Butler nimittää keskeistä identiteettiluokituksia muodostavaa instituutiota *heteroseksuaaliseksi matriisiksi*¹¹³, jolla hän tarkoittaa kehot, sukupuolen ja halut luonnollistavaa ja normalisoivaa kulttuurista ymmärrystä. Kyseessä on yksilöitä kaksinaapaiseen mies–nainen-luokitteluun järjestävä valta, jossa sukupuoli tulee ymmärrettäväksi tietyn biologisen sukupuolen, sosiaalisen sukupuolen sekä seksu-

¹⁰⁸ Parisuhdelain seuraukset 2010, 63.

¹⁰⁹ Carrette 2004, 222–223.

¹¹⁰ Ks. Alhanen 2007, 115–116.

¹¹¹ Butler 2006, 40–41.

¹¹² Butler 1993, 9; ks. myös Pulkkinen 1998, 179–180.

¹¹³ Leena-Maija Rossi on tarkastellut heteroseksuaalisen matriisin käsitteellisiä juuria ja sille rinnasteisia käsitteitä. Rossi toteaa, että heteroseksuaalisen matriisin ohella Butler käytti myös *heteroseksuaalisen hegemonian* käsitettä kuvaamaan samaa ilmiötä. Heteroseksuaalisuuden normatiivista luonnetta on sukupuolen- ja seksuaalisuudentutkimuksessa kuvattu myös *heteroseksismin*, *pakkoheteroseksuaalisuuden*, *heteroseksuaalisen sopimuksen* ja *heteroseksistisen oletuksen* käsitteillä. Rossin mukaan näitä kaikkia käsitteitä on 2000-luvun alkupuolella käynyt korvaamaan *heteronormatiivisuuden* käsite, vaikka eri käsitteiden välillä on myös selkeitä painotuseroja. (Rossi 2006, 20.)

aalisen halun yhteydessä. Tämän ymmärryksen puitteissa jokainen tulee joka hetkellä luokitelluksi joko (heteroseksuaaliseksi) mieheksi tai naiseksi.¹¹⁴

Heteroseksuaalinen matriisi on luonteeltaan väkivaltainen: se määrittää ja rajaa ”normaalia” ihmisyyttä ja sen olemassaolon ehtoja. Sukupuolen ja seksuaalisuuden rakentuminen nojaa poissulkemisten ja erontekojen logiikkaan, jossa normaali erotetaan epänormaalista ja inhimillinen epäinhimillisestä ja jossa poissuljettu määrittää sitä, mitä pidämme normaalina ihmisyyden muotona.¹¹⁵ Tuija Pulkkinen kuvaa, kuinka heteroseksuaalisen matriisin valta näkyy esimerkiksi siinä, kuinka matriisiin sopimattomiin seksuaalisuuksiin suhtaudutaan kulttuurisesti. Heteronormin rikkovat seksuaalisuuden muodot on historian kuluessa medikalisoitu, kriminalisoitu tai asetettu naurunalaiseksi. Normia rikkovien ihmisyyden kyseenalaistetaan, samalla kun heteroseksuaalisuutta tuetaan täydellä voimalla.¹¹⁶ Esimerkiksi teologi Marja Suhonen on todennut, että kristillinen seksuaalietiikka toimii heteroseksuaalisen matriisin perustekijänä. Raamatun luomiskertomus liittää sukupuolieron luomisjärjestykseen kuuluvaksi ilmiöksi: yhtäältä ihminen on luotu Jumalan kuvaksi, toisaalta mieheksi ja naiseksi. Sen lisäksi, että jokaisella ihmisellä on kumoamaton arvo, luomisjärjestykseen kuuluu juuri kaksinapainen sukupuoli-suus ja tähän luonnollisena kuuluva heteroseksuaalinen halu. Luomisjärjestyksen ulkopuolelle jäävät näin ollen muut mahdolliset sukupuolet ja ei-heteroseksuaalinen halu.¹¹⁷

Judith Butlerin mukaan sukupuolitettu ja seksuaalinen subjekti tulee olemassa olevaksi heteroseksuaalisen järjestyksen mukaisen *performatiivisen toistamisen* varassa. Performatiivisuuden idean lähtökohtana on ajatus kieleen sisältyvistä tuottavista rakenteista. Butlerin näkemys sukupuolen performatiivisuudesta perustuu J. L. Austinin puheaktiteoriaan, jossa performatiivisuus viittaa todelliseksi tekemiseen. Puheaktiteorian mukaan kieli ei koostu vain tiettyjä asiantiloja koskevista lauseista, vaan kielellä on valtaa saada aikaan erilaisia asiantiloja. Klassinen esimerkki tästä on avioliiton tilan tuottava (ja heteroseksuaalista järjestystä vahvistava) performatiivi ”Julistan teidät aviopuolisoiksi.”¹¹⁸

Performatiiviset puheaktit nojaavat aina tiettyyn kulttuuriseen ymmärrykseen. Esimerkiksi avioliittoon vihkiminen toteutuu vasta, kun kulttuurissa on olemassa avioliiton instituutio. Myös sukupuolen ja seksuaalisuuden performatiivisuus toimii samalla tavalla: koska heteroseksuaalinen matriisi toimii kulttuurissamme sukupuolittavana instituutiona, ihmisillä on sukupuoli. Sukupuolitettu ja seksuaalinen subjekti syntyy sukupuolitettujen eleiden toistamisen kautta – ei päinvastoin, kuten usein on ajateltu.¹¹⁹ Performatiivi kytkeytyy kiinteästi subjekteja tuottavaan valtaan, sillä ritualisoidun toiminnan kautta toimimme eräänlaisina normalisoivan hallinnan instrumentteina: ”tuotumme” samalla kun toimimme sukupuolena. Seksuaalinen identiteetti on ikään kuin toimeksianto, jota toteutamme enemmän tai vähemmän epätäydellisesti.¹²⁰

¹¹⁴ Butler 1993, 7–9; Butler 2006, 41, 53 viite 6; Pulkkinen 1998, 180.

¹¹⁵ Butler 1993, 8.

¹¹⁶ Pulkkinen 1998, 180–181.

¹¹⁷ Suhonen 1995, 550.

¹¹⁸ Butler 1997b, 24–25; Pulkkinen 1998, 214–215.

¹¹⁹ Butler 2006, 40–41; ks. myös Pulkkinen 1998, 183–184, 216–217.

¹²⁰ Kaskisaari 2000, 36–39.

Toistuvilla kielellisillä teoilla ihmisiä kutsutaan tunnistamaan itsensä tietynlaisina. Sukupuolittavaa valtaa ei pääse pakoon, sillä juuri se on ehtona ymmärrettäville, havaittaville ja toimintakykyisille subjekteille. Sukupuolta ja seksuaalisuutta voi kuitenkin pyrkiä toistamaan rikkoen. Toisin toistaminen voi tuoda esiin sen, että sukupuolittavassa vallassa on pohjimmiltaan kyse ”luonnoksi” tekeytyvästä kulttuurisesta vallasta.¹²¹ Performatiivisuus toimiikin pohjimmiltaan muuntuvuuden ja epäpuhtauden kautta. Se tuottaa aina jotakin, mutta ei välttämättä haluttua lopputulosta. Merkityksen antaminen on aina jonkin jo olemassa olleen lainaamista ja toistamista, kuitenkin niin, että toiston merkitys muuttuu jatkuvasti suhteessa tilanteeseen ja asiayhteyteen.¹²²

Butlerin ajatus performatiosta ymmärretään usein yksinkertaisesti niin, että sukupuoli on vain esitys, jolloin ihminen voi halutessaan muuttaa sukupuoltaan. Tällöin kuitenkin ymmärretään väärin sukupuolittavan vallan luonne. Butler korostaa, että valta edeltää toimivaa ja haluavaa subjektiä: yksilö intentioineen – ”minä” – tulee olemassa olevaksi vasta kun hän tulee tunnistettavaksi ja nimetyksi vallitsevan vallan instituution sisällä.¹²³ Sukupuolen performatio ei näin ole riippuvainen yksilön intentiosta, vaan siitä, että kulttuurissa vallitsee tietty sukupuolen instituutio; sukupuolitettut eleet eivät toteuttaisi sukupuolta ilman tätä instituutiota. Sukupuolen instituutio myös pysyy kulttuurissa sen vuoksi, että sitä toistetaan yhä uudestaan ja uudestaan.¹²⁴

Heteroseksuaalisen matriisin ja performatioiden käsitteiden kautta Butler tarkastelee Foucault’n ajatusta normalisoivasta hallinnasta yksilöiden ritualisoidun toiminnan tasolla. Kohteensa tuottava valta tulee näkyväksi jatkuvassa toistojen prosessissa, joka tekee subjektit olemassa oleviksi.¹²⁵ Performatio ei ole vain yksittäinen teko, vaan rituaalinomaista, tabujen ja kieltojen kautta ja niiden alaisena toteutettua sukupuolen ja seksuaalisuuden tuotantoa. Performatiota kontrolloi ja säätelee ulkopuolelle sulkemisen ja kuoleman uhka.¹²⁶ Yksilön sosiaalinen olemassaolo ja toimijuus ovat näin välttämättä riippuvaisia niistä tavoista, joilla häntä puhutellaan ja joissa hän tunnistaa itsensä. Erityisesti tämä tulee esille seksuaalivähemmistöihin kohdistuvassa vihapuheessa (*hate speech*): ”normaalista” poikkeava stigmatisoitu identiteetti tarjoaa kaikesta kivuliaisuudestaan huolimatta yksilölle sosiaalisen olemassaolon ja toimijuuden mahdollisuuden.¹²⁷ Judith Butlerin performatioiden käsite viittaa yhtäältä tapaan, jolla sukupuolta ja seksuaalisuutta jatkuvasti toistetaan ja pidetään kulttuurissa yllä. Toisaalta performatioiden käsite auttaa ymmärtämään niitä sosiaalisia ehtoja, joiden varassa yksilö tulee sukupuolitettuna ja seksuaalisena tunnistetuksi ja olemassa olevaksi. Performatioiden tiivistyminen kysymykseksi häpeästä kokemuksena, jossa oma itse näyttäytyy tavalla tai toisella normien vastaisena, torjuttuna ja kelpaamattomana.

¹²¹ Butler 1997a, 24–27; Butler 1997b, 24–25; Pulkkinen 1998, 214.

¹²² Kaskisaari 2000, 40–41; Juvonen 2002, 30–31.

¹²³ Butler 1993, 225–226.

¹²⁴ Pulkkinen 1998, 214, 217; Butler 1997b, 24.

¹²⁵ Butler 1993, 9; Butler 1997b, 24–25.

¹²⁶ Butler 1993, 95.

¹²⁷ Butler 1997a, 28–29; Butler 1997b, 26–27; ks. myös Juvonen 2002, 31.

2.2 HÄPEÄ

2.2.1 Piinaava häpeä

Arkikielenkäytössä häpeä nimitään tunteeksi, mutta tunteisiin kohdistuvan tutkimuksen puitteissa häpeä nähdään usein emotiona (*emotion*)¹²⁸ tai affektina (*affect*)¹²⁹. Häpeän olemuksen määrittelyyn liittyvät samat vaikeudet kuin emotionien määrittelyyn yleensä. Tutkijoiden keskuudessa ei ole yksimielisyyttä sen enempää emotionien alkuperästä, lukumäärästä kuin siitä, millä perusteella jokin tietty mentaalinen ilmiö voidaan nimetä emotioniksi tai erottaa muista emotioneista tai mentaalisista ilmiöistä.¹³⁰ Emootioihin ajatellaan yleisesti sisältyvän erilaisia ruumiillisia aistimuksia, kuten hengityksen salpautumista tai sydämen lyöntien voimistumista. Emootioihin liittyy myös kognitiivinen ainesosa, esimerkiksi arviointia siitä, miksi tunnemme niin kuin tunnemme. Emootiot suuntautuvat ajallisesti sekä taakse – että eteenpäin – iloitsemme menneitä aivan samoin kuin jännitämme tulevaa. Emootiot myös motivoivat yksilöä toimimaan: pelko pakenemaan, häpeä piiloutumaan ja raivo hyökkäämään.¹³¹ Emootiot erotetaan yleisesti mielialoista, joita pidetään suhteellisen pitkäkestoisina tunnevireinä. Eronteko emotionien ja muiden mentaalisten ilmiöiden välillä on kuitenkin vaikeaa: voimme puhua pelosta tai vihasta emotioneina, mutta ne voidaan nähdä yhtä hyvin yksilön persoonallisuutta tai identiteettiä merkitsevinä *piirteinä*, ryhmän tai yksilön *asenteina* ympäröivää maailmaa kohtaan tai yksilön toimintaa ohjaavina *vaistoina* tai *vietteinä*.¹³²

1900-luvun puoliväliin saakka häpeä ymmärrettiin lähinnä yhtenä syyllisyydentunteen muunnelmana tai ilmenemismuotona. Syyllisyyden ensisijaisuus heijasteli puhasoppisen freudilaisen psykoanalyysin vaikutusvaltaa silloisella psykologian kentällä. Sigmund Freudin ajattelussa syyllisyys – ja siitä seuraava ahdistus – sai keskeisen roolin yksilön moraalista käyttäytymistä, yhteiskuntaa ja kulttuuria ylläpitävänä emotiona.¹³³

¹²⁸ Tunne tai tuntemus (*feeling*) ja emotion erotetaan yleensä käsitteellisesti toisistaan. Tuntemuksella viitataan yhteen emotionin komponenteista, joka voi tarkoittaa esimerkiksi miellyttävää tai epämiellyttävää tietoisuutta emotioniin liittyvistä fysiologisista muutoksista. (ks. esim. Järveläinen 2000, 14–15.) Emootiolla sen sijaan tarkoitetaan intensiivistä ja lyhytaikaista tilaa, johon kuuluu tunneaistimuksen lisäksi esimerkiksi neurologisia muutoksia, ilmeliikkeitä, erityinen käyttäytymisvalmius sekä erilaisia kognitiivisia arviointeja. (Helkama, Myllyniemi & Liebkind 2001, 164.) Tässä tutkimuksessa en tee vastaavaa erontekoa, vaan käytän tekstin sujuvuuden vuoksi molempia käsitteitä viitaessani häpeän ja syyllisyyden kokemuksiin.

¹²⁹ Affektin (*affect*) käsitteellä viitataan yleisesti tunteisiin sisältyvään fysiologiseen ja ruumiilliseen – vähemmän kulttuurista merkityksenantoa tai tietoista käsitteellistämistä edellyttävään – kokemuksellisuuteen. (ks. esim. Hekanaho 2011b, 40; Probyn 2005, 24–26.)

¹³⁰ Järveläinen 2003, 10; Pattison 2000, 22–26.

¹³¹ Järveläinen 2003, 9; Oatley 2004, 3–4; Crawford et al. 1992, 110.

¹³² Oatley 2004, 4; Pattison 2000, 24–25.

¹³³ Lewis 1992, 59–60; Pines 2008, 93–94; Leys 2007, 123; Freud näki, että syyllisyydentunne ja sivistynyt elämänmuoto – sivilisaatio – edellyttivät toinen toisiaan. Älyllisten, tieteellisten ja taiteellisten saavutusten hintana on Freudin mukaan ihmisen luontaisen aggressiivisuuden ja seksuaalisten impulssien rajoittaminen. Syyllisyydentunne on näin seurausta yhteiskunnan asettamista rajoituksista sen jäseniä kohtaan. Kielletyt aggressiiviset ja seksuaaliset impulssit kääntyvät Freudin mukaan takaisin kokijaansa kohti ja sisäistyvät yliminäksi, joka omantunnon muodossa tämän jälkeen valvoo rajoitusten toteutumista. (Freud 1985, 283–295, 302–303, 313–316.)

Häpeää Freud sen sijaan käsitteli marginaalisesti¹³⁴, tulkiten sen lähinnä seksuaalisia pyrkimyksiä tukahduttavaksi moraaliseksi tunteeksi.¹³⁵ 1950-luvulta eteenpäin häpeän erityispiirteisiin on kuitenkin ryhdytty kiinnittämään enemmän huomiota.¹³⁶ Häpeän ja syyllisyyden nähdään eroavan siten, että häpeä kohdistuu arvottomana paljastuvaan yksilön *olemuksen*, kun taas syyllisyys liittyy yksilön väärään *tekoon*. Syyllisyyttä aiheuttaneen teon ihminen voi pyrkiä halutessaan korjaamaan – häpeä sen sijaan tuntuu korjaamattomalta, ja samalla ihmisen koko olemus väärältä.¹³⁷ Eroista huolimatta häpeän ja syyllisyyden tunteilla on myös paljon yhteistä. Tunteet sekoitetaan toisiinsa juuri siksi, että ne molemmat viittaavat yksilön kielteiseen käsitykseen itsestä. Tunnekokemuksina häpeä ja syyllisyys myös kietoutuvat helposti toisiinsa, ja eronteko tunteiden välillä voi olla vaikeaa: syylliseksi paljastuminen voi synnyttää häpeää aivan kuten häpeäminen voi synnyttää syyllisyyttä.¹³⁸

Emootioita koskevassa tutkimuksessa häpeä on hyvin usein nähty surun, vihan ja ahdistuksen kaltaisena negatiivisena emootiona.¹³⁹ Häpeää on kuvattu uhkaavaksi, kivuliaksi ja lamauttavaksi kokemukseksi, joka valloittaa ihmisen tietoisuuden ja ruumiin – usein vieläpä yhtä aikaa ja täysin odottamatta. Häpeäntunne on kuin sisäänpäin tapahtuva räjähdys (*implosion*), jonka keskipisteessä on arvottomaksi, kelpaamattomaksi ja vääräksi paljastuva minuus.¹⁴⁰ Häpeän hetkellä ihminen on avuton, sillä tunne kohdistuu siihen, mitä hän pohjimmiltaan on. Häpeä likaa ja asettaa samalla kyseenalaiseksi koko yksilön olemuksen kelpaavuuden. Häpeävä ei kelpaa oman eikä toisen halun kohteeksi.¹⁴¹

Psykoanalyytikko Erik H. Erikson on kuvannut häpeää tilaksi, jossa ihminen on näkyvillä, vaikka hän ei ole siihen valmis.¹⁴² Häpeää määrittääkin juuri paljastumisen ja arvottavan katseen kohteena olemisen dynamiikka. Häpeävä ihminen on paljastunut hallitsemattomasti, ja se pakottaa ihmisen pakenemaan ja suojautumaan. Myös häpeäsanana indoeurooppalainen juuri *kam/kem* viittaa kätkemiseen tai peittämiseen. Tyypillistä

¹³⁴ Psykoanalyytikko Malcolm Pines epäilee, että Freud oli itse häpeä-altis ihminen ja tämän vuoksi vältteli käsittelemästä tarkemmin kysymystä häpeästä. (Pines 2008, 93–94.)

¹³⁵ Ks. esim. Freud 1974, 23, 27–28; Lewis 1992, 60; Piers & Singer 1953, 18–19; vrt. Pattison 2000, 45.

¹³⁶ Muun muassa Gerhard Piersin ja Milton Singersin teos *Shame and Guilt* vuodelta 1953 sekä psykologi Silvan Tomkinsin kehittäämä affektiteoria korostivat häpeän ja syyllisyyden olemuksellista eroa. Psykoanalyttisesta perspektiivistä häpeää tarkastelleet Piers ja Singers korostivat häpeän syntyvän egoideaalin yksilölle asettamien tavoitteiden ja ihanteiden saavuttamattomuudesta, kun taas syyllisyys on seurausta superegoa vastaan tehdystä rikkomuksesta. (Piers & Singers 1953, 15–17, 28–29.) Silvan Tomkins puolestaan määritteli häpeän eräänlaiseksi kiinnostusta sammuttavaksi perusaffektiksi, joka syttyy, kun ihmisen kiinnostus jää vaille ympäristön vastavuoroisuutta. Tomkinsin mukaan tämä sama perusaffekti on sekä häpeän että syyllisyyden tunnekokemusten perustana, mutta tunteet saavat erilaiset kokemukselliset ilmasut johtuen niiden erilaisista tunnekohteista ja voimakkuuksista. (Tomkins 1987, 143; Tomkins 1995, 133–134, 143.)

¹³⁷ Ks. esim. Ronkainen 1999a, 135; Ikonen & Rechartdt 1994, 131–132; Lewis 1981, 25; Williams 1992, 219–223; vrt. Leys 2007, 124.

¹³⁸ Ikonen & Rechartdt 1994, 144.

¹³⁹ Ks. esim. Gilbert 1998, 4–7.

¹⁴⁰ Ikonen & Rechartdt 1994, 131; Lewis 1988, 95; vrt. Lehtinen 1998, 11–12.

¹⁴¹ Pines 1992, 7.

¹⁴² Erikson 1963, 244.

onkin, että häpeävä ihminen kätkee kasvonsa ja välttelee katsekontaktia.¹⁴³ Yhtä lailla hän voi toivoa olevansa näkymätön tai vajoavansa maan alle.¹⁴⁴ Psykoanalyytikko Malcolm Pinesin mukaan näissä toiveissa kuvastuu halu päästä eroon häpeään liittyvästä, sietämättömästä itsetietoisuudesta.¹⁴⁵

Mikä häpeässä sitten uhkaa paljastua? Sigmund Freud liitti häpeän konkreettiseen alastomuuteen¹⁴⁶, mutta nykyiset häpeää teoretisoineet tutkijat liittävät häpeän *minuuden* paljastumiseen. Häpeässä minuus joutuu kyseenalaiseksi ja paljastuu toisten silmissä kelpaamattomaksi.¹⁴⁷ Psykoanalyytikot Pentti Ikonen ja Eero Rechardt näkevät, että häpeä vaatii oman kelpaamattomuuden kätkemistä tai minuuden muuttamista niin, että toisilta saatu hyväksyntä tulee turvatuksi.¹⁴⁸ Häpeäntunteen takana ei kuitenkaan ole vain pelko siitä, mitä muut meistä ajattelevat, vaan myös pelko siitä, millaisena paljastumme itsellemme: häpeän hetkellä ihminen on yhtä aikaa tunteen subjekti ja objekti; hänestä tulee itselleen "toinen". Häpeävä ihminen tuomitsee itse itsensä arvottomaksi, pahaksi tai kelpaamattomaksi.¹⁴⁹ Ehkä juuri tämän vuoksi häpeää on kuvattu tunteista sietämättömmäksi. Häpeässä oma minuus tulee tietoisuuden keskipisteeksi tavalla, joka lamaannuttaa kyvyn ajatella, puhua ja toimia.¹⁵⁰

Häpeää on vaikea tunnistaa ja nimetä. Häpeää kuvataankin usein muiden, sitä lähellä olevien tunnetilojen, kuten syyllisyyden tai inhon tunteiden kautta. Sosiologi Thomas Scheffin mukaan häpeän tunnistamattomuus liittyy siihen, että tunne on kulttuurisesti tukahdutettu.¹⁵¹ Samoin häpeää tarkastellut psykologi Gerschen Kaufman näkee, että häpeän tunnistamista estää tunteen kulttuurinen tabuluonne: on häpeällistä kokea häpeää tai edes puhua siitä.¹⁵² Häpeästä saatetaan vaieta myös sen vuoksi, että tunne "tarttuu" pakottaen ihmiset hallitsemattomaan suhteessa oloon: toisen ihmisen häpeän myötäeläminen voi tuntua yhtä sietämättömältä kuin oma häpeä. Yhden häpeä uhkaa liata myös ne, jotka häpeän hetkeä todistavat. Häpeää määrittääkin erikoinen kaksoisliike: yhtäältä myötähäpeä identifioi meidät häpeävän kanssa, toisaalta häpeässä kärjistyy ero häpeästä vapaan ihmisen ja häpeävän "toisen" välillä.¹⁵³ Häpeän voi ajatella toimivan myös eräänlaisena kommunikaatiomuotona: häpeän fyysiset tunnusmerkit – punastuminen, pään alas painaminen ja katsekontaktin vältteleminen – viestivät häpeästä voimistaen samalla sietämätöntä tunnetta entisestään.¹⁵⁴

Häpeästä on vaikea kertoa myös siksi, että se eristää ja vaientaa kokijansa. Häpeän kokemuksesta kerrottaessa turvaudutaan usein vertauskuvalliseen kieleen ("menetin kasvoni", "halusin vajota maan alle"), joka harvoin riittää kuvaamaan häpeäkokemuksen

¹⁴³ Pattison 2000, 40.

¹⁴⁴ Ikonen & Rechardt 1994, 130–131.

¹⁴⁵ Pines 1992, 2.

¹⁴⁶ Freud 2005a, 87, viite 1.

¹⁴⁷ Leys 2007, 129.

¹⁴⁸ Ikonen & Rechardt 1994, 143.

¹⁴⁹ Lewis 1992, 34; Pattison 2000, 41; Gilbert 1998, 18.

¹⁵⁰ Lewis 1992, 34.

¹⁵¹ Scheff 1998, 193.

¹⁵² Kaufman 1996, 40.

¹⁵³ Sedgwick 2003, 36–37.

¹⁵⁴ Ks. esim. Tomkins 1995, 134.

sietämättömyyttä. Häpeä sulkee helposti kokijansa kielen ja jaettujen merkitysten ulkopuolelle.¹⁵⁵ Psykoanalytikko Helen Block Lewis näkee, että kyvyttömyys pukea häpeää sanoihin johtuu osin myös tunteen varhaisuudesta: koska häpeä on läsnä jo ihmisen esikielellisissä kehitysvaiheissa, sitä on vaikea kuvata kielen keinoin.¹⁵⁶ Häpeä elääkin ruumiissa ennen kuin kokemusta osataan nimetä. Häpeä tunnistetaan usein siihen liittyvistä fyysisistä piirteistä: häpeä jähmettää ja polttaa ja se voi purkautua ilmoille kuumana tai kylmänä hikenä.¹⁵⁷

Häpeäntunteelle on vaikea löytää vain yhtä kokemuksellista olemusta. Häpeäkoke-
musta määrittää liukuvuus ja sumearajaisuus. Filosofi Martha Nussbaum puhuu-
kin erityisestä häpeätunteiden perheestä (*shame-family of emotions*), johon kuuluvat esimerkik-
si nöyryytetyksi tulemisen, ujouden ja riittämättömyyden kaltaiset tunnekokemukset.¹⁵⁸
Myös inho on likellä häpeää. Oma kelpaamattomuus voi herättää ihmisessä itseinhoa,
mutta yhtä lailla häpeävä voi herättää inhon ja vastenmielisyyden tunteita muissa ihmi-
sissä.¹⁵⁹ Häpeän liukuvuutta kuvaa myös se, että se muuntuu ja vaihtuu nopeasti toisiin
tunnetiloihin: Ikonen ja Rechartt kuvaavat, kuinka häpeä voi muuttua raivoksi itseä ja
häpäisevänä näyttäytyvää toista kohtaan. Häpeäraivo tai siihen liittyvät väkivaltamieli-
kuvat voivat puolestaan synnyttää syyllisyyttä tai jopa masennusta, jos ne kohdistuvat
itseä vastaan.¹⁶⁰

2.2.2 Häpeä sosiaalisena tunteena

Yksilöllisestä ja yksilöivästä luonteestaan huolimatta häpeä on pohjimmiltaan sosiaalinen
tunne. Sen kokeminen edellyttää, että ihmisellä on emotionaalinen suhde ulkopuoliseen
"toiseen", ja että hän välittää siitä, kuinka tämä toinen häneen suhtautuu. Häpeä ei synny
ilman toisten ihmisten tai "sisäistetyin toisen" kriittistä, paheksuvaa tai torjuvaa katset-
ta.¹⁶¹ Pentti Ikonen ja Eero Rechartt näkevät häpeän reaktiona epäonnistuneeseen vasta-
vuoroisuuden tavoittamiseen. Ihminen tavoittelee hyväksyvää vastavuoroisuutta synty-
mästään lähtien: jo muutaman viikon ikäisten vauvojen on todettu ilmentävän häpeän
erilaisia "protomuotoja", kuten esimerkiksi vuorovaikutuksesta pois vetäytymistä ja kat-
seen pois kääntämistä. Ikonen ja Rechartt määrittävät häpeän Silvan Tomkinsin affekti-
teoriaan tukeutuen pysäyttämisen- ja poistamisreaktioksi, joka ohjaa ihmistä luopumaan
toimimattomista vuorovaikutussuhteista.¹⁶²

¹⁵⁵ Pattison 2000, 74.

¹⁵⁶ Lewis 1971, sit. Pattison 2000, 41, 72.

¹⁵⁷ Hekanaho 2011b, 41.

¹⁵⁸ Nussbaum 2004, 203; ks. myös Nathanson 1992, 145.

¹⁵⁹ Gilbert 1998, 11–12; Tomkins 1995, 133–134, 140–142.

¹⁶⁰ Ikonen & Rechartt 1994, 131, 143.

¹⁶¹ Scheff 1990, 79; Pattison 2000, 72–73; Lewis 1992, 34; Kosonen 1997, 23–24.

¹⁶² Ikonen & Rechartt 1994, 113–114, 132–122, 137–139, 148. Toisaalta Ikonen ja Rechartt näkevät, että häpeällä on samalla myös kanssakäymistä suojeleva ja ohjaava funktio, joka voi näkyä muun muassa kohtuullisuutena tai hienotunteisuutena toisia kohtaan. Ikonen ja Recharttin näkemys häpeän luonteesta perustuu heidän tulkintaansa Freudin dualistisesta viettiteoriasta. Ikonen ja Rechartt tulkitsevat *libidon* ihmisen syntymähetkestä lähtien toimivana tarpeena löytää vastavuoroisuutta. *Thanatos* eli kuolemanvietti toimii puolestaan turhien psyykkisten pyrkimysten eliminoijana tai kiinteämmän muodon antajana ihmisen epämääräisille haluilla. Ikonen ja Rechartt nimeävät häpeän juuri *Thanatos*-affektiksi. (Ikonen & Rechartt 1994, 133–136.)

Ikosen ja Recharttin määritelmän mukaisesti häpeän voi tulkita laajemmin ihmisen sosiaalista olemista määrittäväksi tunnekokemukseksi. Häpeän kokemuksessa – hyväksyvän vastavuoroisuuden puutteessa – tiivistyy kysymys siitä, millaisten ehtojen vallitessa yksilö tulee sosiaalisesti hyväksytyksi. Kyse on yksilöllisen olemassaolon oikeutuksesta, joka määrittyy aina ”toisten” katseen alla. Psykoanalytikko Malcolm Pines näkee, että häpeä ja syyllisyys antavat yksilölle tietoa hänen sosiaalisista kytkennöistään, rajoistaan ja rajoituksistaan. Parhaimmillaan nämä tunteet toimivat sosiaalisina tienviittoina, jotka auttavat ihmistä sopeutumaan esimerkiksi erilaisiin sosiaalisiin rooleihin.¹⁶³

Häpeää pidetäänkin syyllisyyden ohella eräänä keskeisenä kulttuurisena tunteena, joka määrittää ja ylläpitää sosiaalisia rajoja, normeja ja yksilöiden välisiä suhteita.¹⁶⁴ Syyllisyyden ja häpeän tunteita on usein nimitetty myös moraaliseksi tunteiksi, ja niiden on perinteisesti tulkittu edustavan yhteiskuntaa ”meissä”. Esimerkiksi Freudin näkemyksen mukaan kulttuuriset kiellot sisäistyvät yliminän muodossa yksilön psyyken rakenteiksi.¹⁶⁵ Samoin sosiologi Norbert Elias määrittää sivilisaatioteoriassaan häpeän yksilön sisäistyneeksi auktoriteetiksi. Freudin tavoin Elias näkee, ettei häpeävä yksilö riko vain vallitsevia sosiaalisia normeja, vaan ensisijaisesti hän toimii sosiaalisia normeja edustavaa minuuden osaa vastaan.¹⁶⁶ Myös yhdysvaltalainen filosofi Agnes Heller näkee, että häpeän kohteena on sisäistetty ulkoinen auktoriteetti. Hellerin mukaan häpeän kokeminen edellyttää sosiaalisten suhteiden olemassaoloa: häpeän kokemus syntyy aina toisten (kuvitellun tai todellisen) katseen alla. Häpeä on Hellerin mukaan kulttuurinen ”instrumentti”, joka sosiaalistaa yksilön osaksi kulttuuria ja sen normistoja. Näin häpeäntunne merkitsee aina rikkomusta yhteisiä – yksilön sisäistämiä – moraalisaännöstöjä kohtaan.¹⁶⁷

Sosiaalisina tunteina häpeä ja syyllisyys voimistavat ja ylläpitävät kokonaisia kulttuurisia ja sosiaalisia järjestyksiä. Vuonna 1946 yhdysvaltalainen kulttuuriantropologi Ruth Benedict muotoili japanilaista kulttuuria käsittelevässä teoksessaan *The Chrysanthemum and the Sword* klassiseksi muodostuneen eronteon syyllisyyden ja häpeän kulttuurien välille: syyllisyyden kulttuureissa yksilön moraalista toimintaa ohjaavat sisäistetyt sanktiot, kun taas häpeän kulttuureissa yksilön moraalialue ohjaavat erilaiset ulkoiset sanktiot.¹⁶⁸ Tunnekokemuksina häpeä ja syyllisyys muuttuvat historiallisesti ja kytkeytyvät aina vallitsevan aikakauden yhteiskunnallisiin normisuhteisiin.¹⁶⁹ Antiikin Kreikka on nähty

¹⁶³ Pines 1992, 6.

¹⁶⁴ Tangney & Dearing 2004, 2–3; Pattison 2000, 137; Pines 1992, 5–6.

¹⁶⁵ Freud 1985, 315–316.

¹⁶⁶ Elias 1994, 492–493.

¹⁶⁷ Heller 1985, 2–7.

¹⁶⁸ Syyllisyyden kulttuureiksi (*guilt society*) Benedict nimitti niitä kulttuureja, joissa moraalista käytöstä ohjataan yksilöiden sisäisten sanktioiden – omantunnon – sekä ehdottomien normikokoelmien kautta. Syyllisyyskulttuureille ominaista on myös erilaisten ”tunnustuskoneistojen” (*device of confession*), kuten terapia- ja synnintunnustuskäytäntöjen olemassaolo. Häpeän kulttuureissa (*shame society*) moraalista käytöstä säädellään sen sijaan ulkoisten sanktioiden avulla; yksilön oikeat ja väärät teot määrittävät aina suhteessa todelliseen tai kuviteltuun yhteisöön. Tämä puolestaan edellyttää yksilöltä kykyä arvioida tekojensa (ja persoonansa) moraalista arvoa toisten ihmisten reaktioiden kautta. (Benedict 2005, 222–224). Benedictin näkemyksen kritiikistä ks. esim. Pattison 2000, 54–55.

¹⁶⁹ Lehtinen 1998, 18–24. Brittiläinen filosofi Bernard Williams on todennut, etteivät antiikin kreikkalaisten tunnekokemukset ole yhteismitallisia meidän aikamme kokemusten kanssa. Hänen mukaansa antiikin häpeä, *aidos*, viittasi moraaliseen tunnekokemukseen, jota voitaisiin kutsua modernein

tyypillisenä häpeän kulttuurina, jossa yksilön moraalista arvoa määrittänyt hyvän omantunnon sijaan kunnian kautta määrittynyt sosiaalinen rooli. Kulttuuristen rakenteiden muutoksen myötä yksilöllinen kokemusmaailma kuitenkin muuttui hiljalleen. Brittiläisen antiikintutkija E. R. Doddsin mukaan kokemus yksilöllisestä syyllisyydestä alkoi kehittyä rinta rinnan selkeiden ja rationaalisesti perusteltujen moraalikoodistojen kanssa.¹⁷⁰ Ranskalaisen historioitsija Jean Delumeau puolestaan näkee, että syyllisyys ja synnintunto määrittivät länsimaista kristillistä kulttuuria myöhäiskeskiajalta aina 1700-luvulle saakka. Kyseessä ei ollut vain teologiaan tai kirkon käytänteisiin vaikuttanut ajattelumalli, vaan muun muassa sodat ja erilaiset kulkutaudit nähtiin seurauksina ihmiskunnan tottelemattomuudesta. Delumeaun mukaan syyllisyydelle rakentuva kulttuurimuoto loi pohjaa individualismin synnylle, sillä edellytetty itsetarkkailu ja kirkolliset tunnustuskäytännöt muokkasivat yksilön suhdetta itseensä.¹⁷¹

Nykykulttuurin ja yksilön tunne-elämän välistä suhdetta teoretisoineen brittiläisen sosiologi Anthony Giddensin mukaan länsimaisen nykyihmisen olemista ja itseytymäryöstä ensisijaisesti määrittävä tunnekokemus on häpeä. Suurten, yhtenäiskulttuuria tukevien ja normittavien kertomusten sekä ”varman tiedon” auktoriteettien kadottua yksilön elämästä on Giddensin mukaan muodostunut refleksiivinen projekti, joka edellyttää jatkuvien, omaa elämää koskevien valintojen tekemistä ja yksilöllisen elämänsuunnan rakentamista. Aikaisemmin yksilön suhdetta yhtenäiskulttuuriin selkeään moraalikoodistoon sekä traditioihin määrittänyt syyllisyyden tunne; kyse oli yksilön selkeästi oikeiksi ja vääriksi nimetyistä teoista ja niiden sovittamisesta. Giddensin mukaan monitulkintainen ja vaikeasti hallittava sosiaalinen maailma altistaa kuitenkin häpeälle, sillä ulkoisten mittapuiden sijaan yksilön arvo määrittyy hänen olemuksestaan ja henkilökohtaisista elämänvalinnoista käsin.¹⁷²

2.2.3 Häpeään kytkeytyvä valta

1980-luvun taitteessa syntynyt sosiokonstruktivistinen tunnetutkimus on korostanut sitä, kuinka tunnekokemukset sekä tavat, joilla nimeämme, ilmaisemme ja tulkitsemme tunteita ovat kulttuurisesti ja diskursiivisesti säädeltyjä sekä historiallisesti muuttuvia ilmiöitä. Sosiaalisen rakentumisen näkökulma kiinnittää huomionsa siihen, kuinka tunteet syntyvät osana laajempia sosiokulttuurisia järjestyksiä.¹⁷³ Sosiokonstruktivistisen teoretoinnin kritiikin kohteena on perinteinen tunnetutkimus, jossa tunteiden olemus palau-

käsittein yhtä lailla häpeäksi kuin syyllisyydeksi. Moraalinen tunne liittyi yhtä aikaa yksilön julkiseen hahmoon, hänen persoonaansa ja muuhun elämään. (Williams 1992, 101–102.)

¹⁷⁰ Dodds 1951, 17–18.

¹⁷¹ Delumeau 1990, 1–4; ks. myös Tillich 1974, 63–68.

¹⁷² Giddens 1991, 4–5, 8–9, 80–83, 153. Jan Blomstedt on huomauttanut, että Giddensin näkemys syyllisyyksimoraalin varhaismodernista ja häpeäimoraalin myöhäismodernista luonteesta on epätarkka ja nuriniskainen. Häpeäimoraalin eri muotojen voidaan Blomstedtin mukaan nähdä toimivan historiassa syyllisyyksimoraalin eri muotojen rinnalla. 1700-luvulla häpeäimoraali oli älymystön ja porvariston moraalinen näkökulma, joka korosti muun muassa julkista mielipidettä. Syyllisyyksimoraali oli puolestaan monarkin ja kirkon moraalinen toimintamuoto, jossa yhtäältä toimittiin Jumalan edustajana maan päällä, mutta toisaalta vastattiin teoista Jumalalle. (Blomstedt 1998, 221, 224–226).

¹⁷³ Williams 2001, 45; Pattison 2000, 31–33; Lehtinen 1998, 13–18.

tetaan biologisena¹⁷⁴ tai psyykkisenä ilmiönä¹⁷⁵ yksilön olemukseen. Esimerkiksi australialainen sosiologi Jack Barbalet on huomauttanut, että tunnetutkimuksessa tulisi kattavien tunneteorioiden sijaan paneutua entistä tarkemmin yksittäisiin, sosiaalisten prosessien kannalta merkittäviin tunteisiin.¹⁷⁶ Yhteiskuntatieteellisessä tunnetutkimuksessa onkin viime vuosina kiinnitetty yhä enemmän huomiota siihen, mitä tunteet tekevät.¹⁷⁷ Sosio-konstruktivistisesta näkökulmasta häpeää tarkastellut Suvi Ronkainen on huomauttanut, että yksilön emotionaalinen elämä on pohjiaan myöten sosiaalisesti ja diskursiivisesti rakentunutta: "[t]unteet, arvioivina ja arvottavina, mykkinä ja puhuttuina sitoutuvat ja sitovat kulttuurin symboliseen järjestykseen". Ronkaisen mukaan yksilön tunteet ovat säännönmukaistuneet ja rakentuneet tavalla, joka heijastaa sosiaalista todellisuutta ja sen jakoja. Häpeä on Ronkaisen mukaan keskeinen yhteiskunnallinen tunne, koska se korvaa ulkoisen, näkyvän kontrollin: häpeässä minä paljastuu kelpaamattomaksi suhteessa sisäistetyyn auktoriteetin normeihin.¹⁷⁸

Sosiaalisena tunteena häpeään sisältyy aina vallan aspekti. Häpeää tuotetaan, sille altistutaan ja siitä pyritään vapautumaan sosiaalisessa vuorovaikutuksessa. Häpeää synnytetään esimerkiksi vähättelemällä tai mitätöimällä toista ihmistä.¹⁷⁹ Häpeään liittyvä valta pyrkii myös sivilisoimaan kokijansa; häpeämätön ihminen ei sitoudu yhteisesti sovittuihin sääntöihin.¹⁸⁰ Häpeää rankaisumuotona tarkastellut Satu Lidman toteaa, että "häpeä ja kunnia muodostavat saman kolikon kääntöpuolet": häpäisemällä on pyritty vahingoittamaan kunniaa, jolla puolestaan on suuri merkitys yksilön sosiaalisten suhteiden ja yhteisön koossapysymisen kannalta.¹⁸¹

Monet feministiteoreetikot painottavat juuri tällaista häpeän normeihin pakottavaa valtaa. Moraalisena tunteena häpeä pakottaa ja sopeuttaa yksilöä kulttuurisiin ideaaleihin ja järjestyksiin. Esimerkiksi sukupuolentutkija Sandra Lee Bartkyn mukaan häpeän-tunne legitimoivat vallitsevat sosiaaliset valtarakenteet, sillä häpeä vaientaa ja vähentää

¹⁷⁴ Monet emootioiden biologista pohjaa korostavat teoriat nojaavat Charles Darwinin näkemykselle siitä, että emootiot ovat biologispohjaisia, evoluution myötä kehittyneitä sisäsyntyisiä ongelmanratkaisumalleja, jotka ovat auttaneet esivanhempiamme eloonjäämisessä ja ympäristöön sopeutumisessa. Darwin painotti emootioiden vaistonvaraisuutta ja universaalisuutta: kulttuurista riippumatta emootioita, kuten häpeää, koetaan ja ilmaistaan yhtäläisesti. (Darwin 1965, 347–350; Niedenthal, Krauth-Gruber & Nic 2006, 11–13; Helkama, Myllyniemi & Liebkind 2001, 168–169.)

¹⁷⁵ 1960-luvulta lähtien on syntynyt erilaisia tunteiden kognitiivista ulottuvuutta korostavia näkemyksiä, joissa emotionin keskeiseksi piirteeksi nimetään siihen sisältyvä tiedollinen ulottuvuus. Emootioiden nähdään kytkeytyvän yksilön tavoitteisiin ja antavan hänelle tärkeää tietoa ympäröivästä maailmasta. (Niedenthal, Krauth-Gruber & Nic 2006, 13; Järveläinen 2003, 11, 44; Williams 2001, 1, 44.) Kognitiivisissa teorioissa emootioiden ajatellaan muodostavan yksilön ja ympäröivän maailman välille elintärkeän suhteen, sillä vasta tunne-elämä tekee todellisuuden piirteet yksilölle merkittäviksi. Esimerkiksi yhdysvaltalainen filosofi Martha Nussbaum näkee, että tunteet kohdistuvat kokijalle arvokkaisiin objekteihin. Esimerkiksi häpeä kytkeytyy yksilön sisäistämiin sosiaalisiin arvoihin ja normeihin. (Nussbaum 2004, 27–29, 204.)

¹⁷⁶ Barbalet 1998, 2.

¹⁷⁷ Ks. esim. Ahmed 2004, 10–12.

¹⁷⁸ Ronkainen 1999a, 133–135; ks. myös Lehtinen 1998, 18–24.

¹⁷⁹ Husso 2003, 263, 275.

¹⁸⁰ Ronkainen 1999a, 134–135; Elias 1994.

¹⁸¹ Lidman 2011, 107; ks. myös Lidman 2008.

yksilön toimintamahdollisuuksia.¹⁸² Samoin ruotsalainen filosofi Ullalliina Lehtinen näkee, että häpeäkokemukset kytkeytyvät erilaisten yhteiskunnallisten jakojen ja valtahierarkioiden muodostumiseen ja ylläpitoon, jolloin esimerkiksi häpäisemällä tuotetaan toisen ihmisen alemmuutta ja pidetään yllä erilaisia sosiaalisia valtasuhteita.¹⁸³ Lehtisen mukaan naiset ovatkin miehiä alttiimpia kokemaan häpeää, joka on myös laadultaan erilaista. Naisten käsitys omasta alempiarvoisuudesta ja kelpaamattomuudesta voi olla niin sisäistettyä, että oma asema koetaan oikeutetuksi.¹⁸⁴ Myös folkloristi Helena Saarikoski on kuvannut häpeän valtahierarkioihin asettavaa voimaa tarkastellessaan naisten huorittelua häpeään sidotun vallankäytön muotona. Saarikosken mukaan huorittelun kautta naiselle osoitetaan hänen paikkansa sukupuolten välisellä arvoasteikolla. Seksuaalisesta maineesta tulee valtahierarkian ylläpidon keskeinen piirre, jolloin raja ”kunnon tyttöjen” ja ”huorien” välille vedetään häpäisemällä.¹⁸⁵

Kulttuurisiin ideaaleihin ja normeihin pakottaminen näyttäytyy häpeään liittyvän vallan yhtenä aspektina. Tällöin kyse on kieltävästä ja tukahduttavasta vallasta, joka repressoii ja asettaa yksilöt vallitsevan normiston sisään niin, että häpeä koskettaa voimakkaimmin vallitsevaa valtahierarkiaa uhkaavia yksilöitä. Häpeään kytkeytyvä valta hahmottuu ylhäältä alaspäin suuntautuvana valtana, jolloin esimerkiksi häpäiseminen on yksi vallankäytön keinoista, johon valtahierarkiassa ylempänä oleva voi halutessaan turvautua. Tällaista käsitystä vallan luonteesta voidaan Tuija Pulkkinen määritelmän mukaisesti pitää modernin ajattelutavan mukaisena. Toisin kuin Foucault’n subjektia tuottava valtakäsitys, moderni ajattelumalli näkee vallan negatiivisena. Valta on ikään kuin yhden toimijan kykyä estää toisen toimijan vapaa liike, jolloin vapaata liikettä estävää valtaa pyritään vastustamaan.¹⁸⁶

Häpeään kytkeytyvää subjektuutta tuottavaa valtaa voi olla vaikea tuoda näkyviin senkin vuoksi, että tunnetutkimuksen sisällä on perinteisesti vaalittu ajatusta valmiista ja pysyvistä subjektista. Psykologisissa ja filosofisissa tunneteorioissa tunteita tarkastellaan yleisesti yksilön sisäisinä mielentiloina. Tunteet nähdään yksilön ”omaisuutena”, joita hän ilmaisee, kehittää ja käyttää hyödykseen eri tavoin. Brittiläinen queer-tutkija Sara Ahmed nimittää tällaista ajattelutapaa ”sisältä ulospäin” -malliksi. Mallin mukaan tunteet muotoutuvat yksilön mielessä, josta ne kohdistuvat erilaisiin mielen ulkopuolisiin objekteihin.¹⁸⁷ Tällainen perinteisiin tunneteorioihin sisältyvä eronteko tunteen ja koki-jasubjektin välillä perustuu oletukseen muuttumattomasta, sukupuolettomasta ja historiattomasta – modernista – subjektista, joka muodostaa omiin tunteisiinsa erityisen suhteen esimerkiksi hyviä tunteita kehittämällä tai huonoja tunteita välttämällä. Ahmed pyrkii hajottamaan subjektin ja tunteiden ongelmallista kytköstä tulkitsemalla tunteet eräänlaisina vuorovaikutussuhteiden efekteinä. Ahmedin mukaan tunteiden luonnetta tarkastellessa ei tulisi kysyä ”mitä tunteet ovat?” vaan pikemminkin ”mitä tunteet tekevät?”. Ahmedin mukaan on virhe palauttaa tunteet kokijansa omaisuudeksi tai ominai-

¹⁸² Bartky 1990, 97.

¹⁸³ Lehtinen 1998, 4–5, 55.

¹⁸⁴ Lehtinen 1998, 4–9, 27, 33, 46–54.

¹⁸⁵ Saarikoski 1999, 122–123.

¹⁸⁶ Pulkkinen 1998, 87–90.

¹⁸⁷ Ahmed 2004, 8–9.

suuksiksi. Tunteet tulisi pikemminkin nähdä sosiaalisina ja kulttuurisina käytäntöinä, joiden kautta subjektit, sosiaaliset rakenteet sekä rajanvedot esimerkiksi "meidän" ja "muiden" välille muotoutuvat ja niitä pidetään yllä.¹⁸⁸

Tunnekokemus syntyy Ahmedin mukaan aina tiettyä kulttuurisen merkityksenannon historiaa vasten. Tunteen kokijalla ja tunnekohteella on näin erityinen, kulttuurisissa käytänteissä elävä kohtaamisten historia, jonka seurauksena tunnekohteita koetaan esimerkiksi uhkaavana, inhottavana tai pelottavana.¹⁸⁹ Tunteet myös tarttuvat ja takertuvat (*stick*) niin, että tunnekohteita voi saada merkityksensä toiselta, sille likeiselta kohteelta. Tunteet eivät siis sitoudu tiettyihin kohteisiin tai subjekteihin pysyvästi, vaan muotoutuvat, muuntuvat ja vahvistuvat merkitysten ja tunnekohteiden "kiertokulun" (*circulation*) efekteinä. Esimerkiksi inhon tunne saa voimansa eri kohteisiin sitoutuneiden ja ketjuuntuneiden merkitysten myötä: inhottava "toinen" voi näyttäytyä meille vältettävänä saastana tai likana. Näin tunnekohteiden välille muodostuu metonyminen kontakti.¹⁹⁰

Ahmedin mukaan emotiot synnyttävät sosiaalista ja psyykkistä todellisuutta. Toistuvat emotionaaliset orientoitumiset subjektien välillä synnyttävät maailmaan rajoja esimerkiksi "meidän" ja "heidän" välille. Tässä prosessissa eri tunteet rakentavat eri tavoin subjektuutta: emotiot voivat joko loitontaa ihmisiä toisistaan tai vetää heitä toistensa puoleen. Emotiot luovat myös erilaisia sosiaalisia tiloja ja antavat yksilöille erilaisia toimintavalmiuksia eri tilanteissa.¹⁹¹ Tunteet ovat Ahmedin mukaan eräänlainen performatiivinen merkkijärjestelmä, jossa yhden puhtautta luodaan ja ylläpidetään tekemällä toisista (yksilöistä tai ihmisryhmistä) inhottavia, vältettäviä tai vaarallisia abjekteja. Esimerkiksi normatiivisen heteroseksuaalisuuden "puhtautta" voidaan Ahmedin mukaan ylläpitää leimaamalla siitä poikkeavat yksilöt häpeällisiksi.¹⁹² Ahmedin tarjoamasta näkökulmasta tarkasteltuna esimerkiksi naisten miehiä suurempi alttius häpeälle¹⁹³ ei niinkään kerro naisia repressoivasta patriarkalisesta vallasta¹⁹⁴, vaan siitä, kuinka naissubjektit ovat lähtökohtaisesti rakentuneet tietyn emotionaalisen merkityksenannon historian mukaisesti.

2.2.4 Häpeä, subjektius ja identiteetti

Subjektin käsitteellä viitataan tässä tutkimuksessa toimijaan tai ajattelevaan ja tajuavaan olentoon, subjektuudella puolestaan viitataan subjektina olemisen erilaisiin mahdollisuuksiin.¹⁹⁵ Humanistisen ja yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen sisällä tapahtuneen diskursiivisen käänteen myötä subjektin käsitteen avulla on tarkasteltu perustavanlaatui-

¹⁸⁸ Ahmed 2004, 4, 8–12.

¹⁸⁹ Ahmed 2004, 8–12.

¹⁹⁰ Ahmed 2004, 44–46, 87–94.

¹⁹¹ Ahmed 2004, 3–4, 194.

¹⁹² Ahmed 2004, 3–4, 8–12, 106–108, 194–195.

¹⁹³ Häpeätutkimuksessa on usein nostettu esiin häpeäkokemusten sukupuolittuneisuus. (Esim. Lewis 1981, 98; Tangney & Dearing 2004, 154.)

¹⁹⁴ Ks. Lehtinen 1998, 4–5.

¹⁹⁵ Kosonen 1996, 180, viite 5. Käytän subjektista puhuessa myös minän, yksilön ja itsen käsitteitä. Subjektuuden rinnalla käytän minuuden, itsesuhteen ja itseyyden kaltaisia käsitteitä, jotka ymmärtän subjektuuden sukulaiskäsitteiksi.

sia inhimilliseen toimijuuteen, tietoon ja valtaan liittyviä kysymyksiä.¹⁹⁶ Aikaisemmassa tutkimuksessa sukupuolen, seksuaalisuuden, iän tai kansallisuuden kaltaiset identiteettikategoriat ymmärrettiin taustamuuttujan kaltaisina aineistoa ulkopuolelta selittävinä tekijöinä, mutta queer-teorian kaltaisissa postmoderneissa lähestymistavoissa subjektista on tullut itsessään selitettävä ilmiö.¹⁹⁷ Queer-teorian näkökulmasta subjektin olemassaolo on kytkeytynyt erottamattomasti valtaan, sillä valta ja siihen kytkeytyvät mekanismit ovat kohteensa luovia; ne eivät suinkaan pyri tukahduttamaan vaan synnyttämään juuri tietynlaista subjektiutta.¹⁹⁸

Subjektiin ja subjektiuteen läheisesti liittyvä identiteetin käsitteen ymmärrän queer-tutkija Marja Kaskisaaren tavoin kuvaavan tavoiteltuja tai annettuja (osin tiedostamattomien identifikaatioiden myötä muodostuneita) subjektipositioita, niitä diskursseja tai käytäntöjä, joissa kukin yksilö on osallisena. Kaskisaaren mukaan subjektipositioihin liittyvä tiedostamaton alue tarkoittaa sitä, että subjektiutta määrittää aina eräänlainen välitilamaisuus ja epämääräisyys. Subjektius – subjektina olemisen erilaiset mahdollisuudet – ei palaudu yksilön ”omiin” elettyihin kokemuksiin tai identiteettiin vaan subjektius muotoutuu väistämättä prosessissa, jota heteroseksuaalinen matriisi pohjimmiltaan säätelee.¹⁹⁹ Näin subjektius on tulkittavissa normatiivisen heteroseksuaalisuuden säätelemäksi performatiivisuudeksi. Se on tilaa ja toimintaa, joka on työstettävissä lainaamalla ja toistamalla jo aiemmin elettyä. Subjektius on paikka, jossa subjektia säätelevä diskurssi synnytetään yhä uudelleen ja uudelleen olevaksi.²⁰⁰

Viime vuosina erityisesti queer-teoreettisesti orientoituneet tutkijat ovat korostaneet häpeän merkitystä ei-heteroseksuaalisten identiteettien perustana olevana affektina sekä normalisoivan hallinnan horjuttamisen välineenä. Monelle heistä (kollektiivinen) häpeä – *stigma*²⁰¹ – hahmottuu positiivisena tunnekokemuksena, joka avaa mahdollisuuksia kriittiselle identiteettipolitiikalle. Ajatus häpeän luovasta voimasta liittyy läheisesti useissa sosiaalisissa vapautusliikkeissä 1960-luvulta alkaen yleistyneeseen ylpeysretoriikkaan (mm. *black pride*, *gay pride*) ja siihen sisältyvään homoseksuaalisuutta normalisoivaan piirteeseen. Identiteettikriittinen *Gay Shame* -teoretisointi kohdistuu erityisesti kaupalliseen *Gay Pride* -juhlintaan, jonka on nähty vaientavan homoseksuaalisuuteen liittyvää

¹⁹⁶ Rossi 2010, 32.

¹⁹⁷ Törrönen 2010, 180.

¹⁹⁸ Pulkkinen 1998, 211–212.

¹⁹⁹ Yksilöiden välisiä eroja on feministisessä tutkimuksessa perinteisesti tarkasteltu kahden tekijän, sukupuolen ja seksuaalisuuden, avulla. Tällöin muut yksilöiden väliset erot ovat helposti jääneet syrjemmälle. 1970–80-luvuilla yhdysvaltalaiset feministit nostivat esiin rodun ja muiden erojen merkityksen yksilöiden välisissä valtasuhteissa. Vuosituhannen vaihteen tienoilla tätä feminististä erojen politiikka ryhdyttiin nimittämään *intersektionaalisuudeksi*. Tällöin ryhdyttiin yhä enemmän tarkastelemaan sitä, kuinka erilaiset yksilöiden identiteettiä määrittävät sosiaaliset erot kuten etnisyys tai uskonnollisuus leikkaavat, risteävät ja yhteisvaikuttavat toisiinsa, ja kuinka nämä erilaiset erojen akselit sijoittavat subjekteja eri tavoin sosiaaliseen merkityskenttään. (Rossi 2010, 35; Valovirta 2010, 92–94.)

²⁰⁰ Kaskisaari 2000, 31–32.

²⁰¹ Monet queer-teoreetikot (esim. Munt 2008) ottavat lähtökohdakseen Erving Goffmanin käsityksen stigmasta ja sen suhteesta sosiaaliseen identiteettiin. Goffman käyttää stigmat käsitettä viitattaessaan sellaisiin yksilön piirteisiin, jotka ympäröivä kulttuuri tuomitsee häpeällisinä. (Goffman 1990.)

kokemuksellista moniäänisyyttä.²⁰² Esimerkiksi queer-teoreetikko Elspeth Probyn näkee, että häpeä havahduttaa ajattelemaan toisin itsestämme ja ympäröivästä yhteiskunnasta: häpeän tunteminen pakottaa meidät pohtimaan, keitä ja kuinka olemme suhteessa muihin. Vaikka ylpeys voi toimia homoseksuaalisen vapautusliikkeen poliittisena aseena, häpeän avulla on mahdollista löytää uusia tapoja olla maailmassa.²⁰³

Queer-teoreettista häpeäteoretisointia on vienyt eteenpäin erityisesti yhdysvaltalainen sukupuolentutkija Eve Kosofsky Sedgwick, jolle häpeä ruumiillisena affektina liittyy ennen kaikkea identiteetin, identifikaation ja tunnistetuksi tulemisen kysymyksiin. Häpeän varhaiset protomuodot kytkeytyvät Sedgwickin mukaan yksilön identiteetin muotoutumiseen jo hyvin varhaisessa elämässä. Identiteetin perustana on Sedgwickin mukaan hyväksyvälle vastavuoroisuudelle perustuva hoivaajan ja lapsen peilisuhde. Häpeä syntyy, kun tähän vastavuoroiseen kommunikaatioon tulee särö. Samalla häpeä rajaa tilan, jossa kysymys omasta identiteetistä ja olemisesta kärjistyy.²⁰⁴ Sedgwickille häpeään sisältyvä valta piilee sen sisällöttömyydessä ja äärimmäisessä yksilöivyydessä: koska häpeä olemuksensa vuoksi voi kohdistua lähes mihin tahansa vastavuoroisuutta häiritsevään tekijään (esimerkiksi tiettyyn ruumiinosaan, identiteettiin tai käytökseen), yksilön tulkinta- ja vuorovaikutusmallit itseä ja toisia kohtaan ovat koko hänen elämänhistoriansa häpeäkokemusten tulosta. Näin häpeää ei voi ”parantaa” tai poistaa, vaan häpeä on erottamaton osa identiteettejä synnyttävää prosessia. Sedgwick puhuikin *queer-performaatiosta* – stigmaan ja häpeään kytkeytyvästä uutta olemista ja uusia merkityksiä luovasta strategiasta. Koska häpeä määrittää heteronormatiivisuudesta poikkeavaa identiteettiä, on se ylpeys-retoriikan alle hautaamisen sijaan valjastettava osaksi luovaa muutosta, joka synnyttää stigmatisoidut identiteetit synnytettäväksi uudelleen.²⁰⁵

Probynin ja Sedgwickin häpeäteoretisointi avaa tärkeän näkökulman häpeään liittyvään valtaan ottaessaan esille identiteetin ja poliittisuuden teemat. Häpeä ei vain pakota ja normalisoi, vaan sen varaan voi myös rakentaa kollektiivista vastarintaa.²⁰⁶ Näen kuitenkin, että positiivisuutta painottaessa häpeän luonne ymmärretään liian kapeasti. Tällainen häpeäkäsitys tulee lähelle Ullaliina Lehtisen määritelmää *aristokraatin häpeästä*, joka kannustaa yksilöä itsereflektioon ja moraaliseen kasvuun. Sen sijaan lamaannuttavaan ja sietämättömään, valtahierarkiassa alempana olevan yksilön *alistetun häpeään* identiteettikeskustelussa törmää harvoin – ehkä yksinkertaisesti siksi, ettei tästä Lehtisen kuvaamasta yksilön toimintakyvyn tuhoavasta häpeästä ole identiteettipolitiikan lähtökohdaksi.²⁰⁷ Queer-teoreettisen häpeäteoretisoinnin heikkoudeksi voi laskea myös sen keskittymisen ei-heteroseksuaalisiin identiteetteihin. Queer-tutkija Leena-Maija Rossi on huomauttanut, että queer-tutkimus on kenties heteronormatiivisuuden ”kritiikki-innostuksessaan” unohtanut heteroseksuaalisuuden luonnollisuuden horjuttamisen. Tällöin heteroseksuaalisuus näyttäytyy helposti häpeästä vapaana ja monoliittisena identiteettinä, vaikka myös

²⁰²; Hekanaho 2010, 153–154; Hekanaho 2011a; Kekki 2006, 136. Ylpeysretoriikan kritiikistä ks. Ahmed 2004, 120, viite 5.

²⁰³ Probyn 2005, xii–xvii, 3, 35; Kekki 2006, 136.

²⁰⁴ Sedgwick 2003, 36–37.

²⁰⁵ Sedgwick 2003, 61–64.

²⁰⁶ Ks. esim. Munt 2008, 4.

²⁰⁷ Lehtinen 1998, 4–9, 27, 33, 42, 46–54.

se sisältää sisäisiä eroja ja ristiriitoja.²⁰⁸ Jos ylpeysretoriikka uhkaa normalisoida homoseksuaalisuuden ja tuottaa normatiivista käsitystä homoseksuaalisuudesta²⁰⁹, vahvistaa häpeäretoriikka rajanvetoa ”normaalin” heteroseksuaalisuuden ja häpeällisen homoseksuaalisuuden välillä. Häpeää teoretisoineiden queer-teoreetikkojen näkemykset antavatkin vain vähän eväitä ajatella toisin luonnollistetusta heteroseksuaalisuudesta.²¹⁰

Häpeää on mahdollista hyödyntää myös heteroseksuaalisuuden rakentumisen tarkastelussa, kun se ymmärretään yhteydessä Judith Butlerin *heteromelankolian* käsitteeseen. Butlerille häpeän ja syyllisyyden tunteet ovat keskeisessä roolissa siinä prosessissa, jossa normalisoiva valta tuottaa subjektiutta.²¹¹ Butler liittää häpeäntunteelle ominaisen havaituksi ja hyväksytyksi tulemisen dynamiikan²¹² kaikkea seksuaalista halua ja identifikaatioita perustavaksi tunnekokemukseksi. Butler hyödyntää Sigmund Freudin melankolian käsitettä kuvatessaan sitä, kuinka subjekti astuu normalisoivan vallan piiriin. Freudille melankolia on surunsukuinen tunne, jonka avulla ego käsittelee kohdemenetyksiä. Kun sureva ihminen tietää, mitä on menettänyt, melankolinen ihminen saattaa tietää, kenet on menettänyt, muttei sitä, *mitä* hänessä on menettänyt. Melankolisella ihmisellä on ollut voimakas, mutta jostakin syystä vastustuskyvytön takertuma rakkauskohteeseen, jonka tuottaman pettymyksen tai loukkauksen vuoksi koko tunnesuhde on uhannut romahtaa. Näin kohteeseen samastuminen on tarjonnut mahdollisuuden jatkaa ristiriitaista rakkaussuhdetta psyykkensisäisenä suhteena. Kun koko menetyksen kokemus on kielletty, tulee siitä kuin avoin haava, joka eräänlaisena ”suremattomana suruna” vaatii jatkuvaa (tiedostamatonta) käsittelyä.²¹³

Sukupuolta määrittävät identifikaatiot – ”maskuliinisuuden” ja ”feminiinisuuden” monet muodot, sekä näihin kiinnittyvät seksuaaliset halut – ovat Judith Butlerin mukaan muodostuneet juuri *melankolisten identifikaatioiden* kautta. Butlerille *heteromelankolia* määrittää sellaista psyykkistä positiota, jossa sekä varhaisessa vuorovaikutuksessa torjutuksi tullut vastavuoroisuuspyrkimys, että tästä seurannut rakkauskohteen menetys suljetaan mahdottomana pois tietoisuudesta niin, että ainoaksi vaihtoehdoksi jää lopulta kulttuurisesti turvallisiin heteroseksuaaliin rakkauskohteisiin turvautuminen. Sukupuoli on näin alati varjeltava psyykkinen saavutus ja heteroseksuaalinen matriisi eräänlainen kollektiivinen defenssi, jonka avulla kestäväntöntä menetystä pidetään hallinnassa. Seksuaalisuus ei näin Butlerin mukaan heijastele sukupuolta, vaan sukupuoli heijastelee sitä, mikä seksuaalisuudessa on vaiettu kuolleeksi. Sukupuolen performatiivit muistuttavat niistä rak-

²⁰⁸ Rossi 2006, 22–23.

²⁰⁹ Ks. esim. Kekki 2006, 135; Hekanaho 2010, 153–154.

²¹⁰ Ks. Rossi 2003, 122.

²¹¹ Butler 1997a, 2, 18–30.

²¹² Butler näkee – Freudiin nojautuen – melankolisen position syntyvän torjutuista ”homoseksuaalisista” toiveista ja kiintymyksestä seuraavasta *syyllisyydestä*. Butler luultavasti seuraa syyllisyyden korostamisessaan uskollisesti Freudia, jolle juuri syyllisyys oli psykoanalyttisen teorian keskeisin emootio. Omissa tutkimuksissaan Freud ei juurikaan kiinnittänyt huomiota häpeään muuten kuin ekshibitionismia jarruttavana tunteena. (Ks. esim. Broucek 1991, 18; Sennett 2004, 122; ks. myös Ratinen 2008a.)

²¹³ Freud 1960, 23–24; Freud 2005b, 160, 164–165, 173–174. Freudille melankolinen samastuminen on keskeinen mekanismi minuuden muodostumisessa. Freudin mukaan ego ei ole varhaisessa vaiheessaan muuta, kuin melankolisten identifikaatioiden ”saostuma” – minuudesta olisi ikään kuin luettava sen menettämien rakkauskohteiden historia. (Freud 1960, 24.)

kauskohteista, jotka eivät ole voineet toteutua. Butlerille hyväksytyksi tulemisen dynamiikka toimii eräänlaisena vallan instrumenttina, joka paradoksaalisesti pyrkii yhtä aikaa sekä kieltämään homoseksuaalisuuden että voimistamaan sitä heteroseksuaalisen identifi-
fikaation negaationa.²¹⁴

Butler näkee, että melankolinen identifikaatio on kaikkien selvärajaisten seksuaalisten identiteettien huteran pohja. Hän kritisoikin tapaa, jolla heteroseksuaalisuudesta rakennetaan näennäistä vastapuolta homoseksuaalisuudelle. Butlerin mukaan identiteettiposi-
tioiden puhtauden vartiointi on pohjimmiltaan seurausta kyvyttömyydestä surra mene-
tettyjä rakkauskohteita. Hän kannustaakin etsimään suremisen mahdollistavia kulttuuri-
sia toimintamuotoja, jotka mahdollistaisivat seksuaalisten identifikaatioiden näennäisyy-
den ja hajanaisuuden tunnustamisen.²¹⁵

Häpeän liittäminen ajatukseen heteromelankoliasta purkaa ja kääntää ympäri häpeän, identiteettien ja seksuaalisuuden kytköksiä. Häpeä ei ole vain yksilöitä järjestyksiin aset-
tavaa valtaa tai pelkästään heteronormista poikkeaviin identiteetteihin liittyvä kollektiiv-
vinen kokemus, vaan kaikkea seksuaalista ja sukupuolitettua olemista määrittävä perus-
kokemus. Olemme Butlerin näkemyksen mukaan paradoksaalisesti alttiita häpeälle, koska olemme seksuaalisina olentoina rakentuneet sen varaan. Häpeäkokemus on haa-
voittava, koska siinä elämme uudestaan kaikki minuuttamme määrittävät hylätyksi tu-
lemisen kokemukset.²¹⁶ Häpeä tiivistyy kysymykseen siitä, millä tavalla ja millaisena
tulemme nähdä ja hyväksytyksi. Pohjimmiltaan kyse on sosiaalisesta havaituksi tule-
misestä. Ollaksemme olemassa meidän tulee vaieta kuoliaaksi itsessämme kaikki se, jolla
ei ole elintilaa niissä kategorisoinneissa, nimissä ja luokituksissa jotka läpäisevät kulttuu-
rista ymmärrystämme.²¹⁷ Kieli on tässä mielessä väkivaltaista: se ”pakottaa” yksilön jo
varhaisessa vuorovaikutuksessa tiettyyn kulttuurisen ymmärryksen kehikkoon, jossa
ruumiit, halut ja nautinnot liitetään erityisellä tavalla toisiinsa.²¹⁸

2.2.5 Häpeän teologia

Kristillisessä perinteessä ihmisen itseymmärrystä suhteessa Jumalaan on perinteisesti
hahmotettu synnin ja syyllisyydentunteen avulla. Ihmisen väärin tekoihin liittyvä syylli-
syy on konkretisoitunut erilaisissa kirkollisissa dogmeissa ja käytänteissä, kuten erilai-
sissa sovitusopeissa, synnintunnustuksessa sekä synninpäästössä.²¹⁹ Häpeästä on kuiten-
kin viimeisen parinkymmenen vuoden aikana muodostunut tärkeä teologinen teema.
Etenkin protestanttisen teologian sisällä on korostettu sitä, ettei ihmisen keskeinen us-
konnollinen kysymys suhteessa Jumalaan tai pyhään ole välttämättä vääristä teoista
koettu syyllisyys, vaan kokemus itsestä kelpaamattomana, unohtettuna ja torjuttuna.
Häpeän perusdynamiikan – hyväksytyksi tai torjutuksi tulemisen peruskokemuksen –
onkin koettu unohtuneen juutalais-kristillisessä perinteessä perinteisesti korostetun syyll-

²¹⁴ Butler 1997a, 132–145.

²¹⁵ Butler 1997a, 148–149.

²¹⁶ Ks. Butler 1997a, 5.

²¹⁷ Butler 1997b, 26–29; Pulkkinen 1998, 217.

²¹⁸ Butler 1997a, 5–6.

²¹⁹ Kettunen 2001, 127–128.

lisyyden varjoon.²²⁰ Esimerkiksi 1900-luvun keskeiset protestanttiset teologit Karl Barth ja Dietrich Bonhoeffer tarkastelivat häpeää lähinnä sosiaalisten ja moraalisten ongelmien yhteydessä.²²¹ Esimerkiksi Bonhoeffer näki häpeän ensisijaisesti sosiaalista ja moraalista järjestystä ylläpitävänä tunnekokemuksena.²²²

Brittiläinen teologi Stephen Pattison on huomauttanut, että kristillisellä syyllisyyden ja synnin korostamisella on oma historiansa, eikä syyllisyydentunnetta tule ymmärtää muuttumattomana tai perustavanlaatuisena kristillisenä piirteenä tai dogmina, vaikka yksilöllisen synnintunnon ja syyllisyyden korostaminen sekä erilaiset tunnustus- ja katumuskäytännöt ovatkin olleet ominaisia erityisesti läntiselle kristinuskon tulkinnalle.²²³ Ensimmäisten vuosisatojen kristillisyydessä yksittäisen kristityn syyllisyys tai syntisyys olivat vielä suhteellisen hahmottumattomia ja jopa toissijaisia teemoja.²²⁴ Kirkkoisien – erityisesti Augustinuksen – opetus perisyynnistä, klassisten sovitusteorioiden kehittymisen sekä myöhäiskeskiajalla juurtunut vaatimus jokaisen täysi-ikäisen kristityn vuosittaisesta ripittäytymisestä vaikuttivat siihen, että ”synnintekijästä” tuli läntisen kristillisyyden keskeisin hahmo ja syyllisyydestä tärkein ihmisen ja Jumalan välistä suhdetta määrittävä tunne, jota kristillinen kirkko paradoksaalisesti pyrki sekä helpottamaan että ylläpitämään.²²⁵

Kiinnostus häpeään on ollut erityisen vahvaa yhdysvaltalaisen pastoraalipsykologian tutkimuksen sisällä. Häpeää on lähestytty psykoanalyttisesti virittyneen psykologian – erityisesti Heinz Kohutin self-psykologian ja narsismin psykologian – näkökulmasta, ja se usein ymmärretty yksilön uskonnollista elämää haittaavana tunteena, johon kristillisen sielunhoidon tulisi tarjota helpotusta. Esimerkiksi yhdysvaltalainen pastoraaliteologi John Patton näkee, että häpeäntunne ja siihen liittyvät psyykkiset puolustuskeinot tekevät aidon anteeksiannon sekä aidot vastavuoroiset ihmissuhteet mahdottomiksi. Pattonin mukaan pastoraaliteologian tulisikin tukea ja rakentaa häpeäntunnetta helpottavia vuorovaikutussuhteita.²²⁶ Samoista lähtökohdista häpeää lähestynyt pastoraaliteologi Donald Capps puolestaan esittää, että perinteinen kristillinen synnin käsite tulisi määritellä uudelleen, sillä jälkimodernin ajan ihmistä määrittää syyllisyydentunteen sijaan häpeä ja siihen läheisesti liittyvä narsistinen persoonallisuus. Myös Capps peräänkuuluttaa häpe-

²²⁰ Esim. Pattison 2000, 189–190, 289–309; Kettunen 2011, 13–19.

²²¹ Pattison 2000, 190–191; van Deusen Hunsinger 1995, 198–199; Hyrc 1994, 59.

²²² Bonhoeffer 1964, 20; Pattison 2000, 191–192. Bonhoeffer kuvaa häpeäntunteen kautta lyhyesti myös ihmisen ja Jumalan välisen suhteen laatua: häpeä merkitsee ihmisyyden ja jumalallisuuden välistä välttämätöntä eroa sekä ihmisyyteen liittyvää perustavanlaatuisia puutetta ja erossa oloa Jumalasta. Bonhoefferin mukaan katumus ja häpeä sekoitetaan helposti keskenään. Katumus liittyy kuitenkin tehtyyn väärään tekoon ja häpeä puolestaan puutteen ja erossa olon kokemukseen. Häpeä on Bonhoefferin mukaan katumusta varhaisempi ja ihmisen olemassaoloa väistämättä määrittävä kokemus. (Bonhoeffer 1964, 20.)

²²³ Pattison 2000, 243–244.

²²⁴ Varhaisen kristinuskon erilaisista tulkinnoista koskien Jumalan ja ihmisen välistä suhdetta ja siihen liittyviä emotionaalisia elementtejä ks. Kettunen 2011, 159–162.

²²⁵ Delumeau 1990, 196–197, 246–248, 296–297; Pattison 2000, 247; Kettunen 2011, 159–160.

²²⁶ Patton 1985, 39, 186.

äntunteen huomioivaa teologiaa, jonka tehtävänä tulisi olla häpeästä kärsivien auttamisen ja häpeän poistaminen.²²⁷

Pastoraaliteologista häpeäteoretisointia on myös kritisoitu. Stephen Pattisonin mukaan se on monesti unohtanut häpeän kulttuuriset ja yhteiskunnalliset kytkökset, esimerkiksi sen, että kristinusko ja siihen liittyvät käytänteet toimivat jo itsessään häpäisevinä ja häpeäntunteita synnyttävinä instituutioina. Häpeäteoretisoinnit ovat Pattisonin mukaan olleet myös teologisesti ja psykologisesti hajanaisia ja kapeita. Häpeää on tarkasteltu vain muutamien psykologisten teorioiden kautta, ja se on tulkittu vain joko ”terveeksi”, hienotunteisuuteen ja vastavuoroiseen kunnioitukseen liittyväksi tunteeksi tai vieraannuttavaksi ”sairaaksi häpeäksi”, joka on nähty sielunhoidon keinoin helpotettava yksilöpsykologisena oireena. Kristillisen perinteen ja häpeän suhdetta on puolestaan hahmotettu lähinnä paratiisikertomuksen ja Jumalan hyväksyvän rakkauden teemoista käsin. Sen sijaan häpeän merkitykseen kristinuskon historiassa ei ole kiinnitetty tarpeeksi huomiota, eivätkä pastoraaliteologian sisällä hahmotetut auttamismuodot ole juurikaan poikenneet ”maallisista” psykoterapiamuodoista.²²⁸

Pattison itse peräänkuuluttaa perustavanlaatuisempaa kristinuskon uudelleentulkintaa. Syntien tunnustamisen ja anteeksiantamisen paradigma voi helpottaa syyllisyydestä kärsivää ihmistä, muttei ihmistä, joka tuntee oman minuutensa torjutuksi. Pattisonin mukaan häpeään liittyvä kokemus itsestä vajaana ja epäpuhtaana on pyhän kohtaamista määrittävä peruskokemus, ja myös kristinuskon opetus synnistä ja sovituksesta tulisi tulkita uudelleen häpeän näkökulmasta käsin.²²⁹ Tällaista kristinuskon perusdogmien uudelleentulkintaa on tehnyt esimerkiksi Paavo Kettunen, jonka mukaan syyllisyyden paradigman mukaiset klassiset sovituspöytäkirjat unohtavat pelastushistoriaan ja erityisesti Jeesuksen elämänvaiheisiin liittyvät häpeän elementit. Kettunen sanoin: ”[h]äpeän teologia – toisin kuin jotkut sovituspöytäkirjat – ei keskity Jeesuksen syyttömyyden ja ihmisistä poikkeavuuden korostamiseen, vaan siihen, kuinka hän jakoi epäonnistumisen, tappion ja masennuksen kokemuksen hyvin totaalisesti.” Jeesuksen kärsimyshistorian tulkitseminen häpeän näkökulmasta voi Kettusen mukaan toimia toivon merkinä häpeästä kärsiville ihmisille.²³⁰

Teologista häpeäteoretisointia voi kritisoida myös siitä, että se on jättänyt kysymyksen häpeään kytkeytyvästä vallasta liian vähälle huomiolle. Teologiset häpeäteoretisoinnit ovat moderneja siinä mielessä, että niissä häpeä mielletään yksilön (psykopatologiseksi) ominaisuudeksi tai oireeksi. Tämän seurauksena on usein näkemys häpeään liittyvästä repressoivasta vallasta, jolloin helposti ajatellaan, että häpeästä yksilön (hengellistä) elämää häiritsevä tunteena tulee pyrkiä eroon.²³¹ Esimerkiksi Stephen Pattison hahmottaa häpeän repressoivana, normalisoivana ja vallitsevaa valtahierarkiaa tukevana tunteena, jolle altistuvat erityisesti ne, jotka eivät koe täyttävänsä kristillisiä normeja. Pattisonin

²²⁷ Capps 1993, 4–33; ks. myös Pattison 2000, 203–209. Häpeästä kärsivien auttavaa ja häpeää poistavaa näkökulmaa on Suomessa korostanut esimerkiksi Paavo Kettunen. Hän korostaa omassa tutkimuksessaan häpeän ja narsismin läheistä yhteyttä ja näkee, että häpeästä paranemisessa on kyse ”elinkäisestä prosessista”. (Kettunen 2011, 390–407.)

²²⁸ Pattison 2000, 220–223, 229.

²²⁹ Pattison 2000, 243, 247–248.

²³⁰ Kettunen 2011, 407–412.

²³¹ Esim. Albers 1995; Capps, 1993; Patton 1985; Kettunen 2001.

mukaan kirkko onkin tätä kautta sulkenut tietyt ihmisryhmät – esimerkiksi seksuaalivähemmistöt ja naissukupuolen – sen virallisten rakenteiden ulkopuolelle.²³²

Judith Butlerin ajattelua seuraten häpeä ei ole niinkään yksilöä piinaava oire kuin *dynamiikka*, joka ylläpitää ja säätelee kulttuurista järjestystä. Häpeä – kysymys yksilön olemuksellista hyväksyttävyydestä – toimii normalisoivan hallinnan instrumenttina. Häpeä normalisoi yksilöitä, asettaa heitä paikoilleen ja keskinäisiin järjestyksiin vaientaen ja tarvittaessa rangaisten heitä. Häpeä nivoutuu prosessiin, joka synnyttää subjekteja ja subjektiutta: tulemme omaksi itseksemme paradoksaalisesti asettumalla meitä edeltävään ja meidän toiminnassamme edelleen jatkuvaan kulttuurisen merkityksenannon ketjuun, jossa myös teologialla ja kristillisen kirkon käytänteillä on ollut keskeinen merkitys. Normien toistaminen oikein on ehto olemassaolollemme ja toimijuudellemme maailmassa, mutta myös suhteessa pyhään. Seksuaalisuutta koskevien normien toisin toistaminen uhkaa koko subjektin olemassaoloa, niitä ehtoja, joiden varassa hän voi toimia ja tulla tunnistetuksi.²³³

²³² Pattison 2000, 266–267, 278–279.

²³³ Butler 1997b, 28–29.

3 Tutkimusprosessi

3.1 TUTKIMUSTEHTÄVÄ JA SEN TOTEUTTAMINEN

3.1.1 Tutkimuksen tehtävä

Tämän tutkimuksen tehtävänä on tarkastella kirjeaineiston pohjalta häpeäkokemuksissa rakentuvan seksuaalisen subjektiuden luonnetta. Tutkimuksen lähtökohtana on käsitys seksuaalisuuteen kohdistuvasta häpeästä kokemuksena, jossa yksilön halut ja nautinnot näyttäytyvät yhteisten normien vastaisina. Häpeä on dynamiikka, joka säätelee kulttuurista järjestystä sekä ymmärrystä normaalin ja epänormaalin rajoista. Tätä kautta se säätelee seksuaalisuuden kokemisen yksilöllisiä mahdollisuuksia, yksilöiden kykyä toimia ja ohjata omaa elämäänsä sekä sitä, kuinka muut ihmiset häpeävään suhtautuvat. Kysyn aineistoltani, millä perusteella eri-ikäiset aineiston kirjoittajat ovat kokeneet tai kokevat oman seksuaalisuutensa häpeällisenä, kuinka koettu häpeä on vaikuttanut heidän mahdollisuuksiinsa ohjata omaa elämäänsä ja millaisia keinoja heillä on ollut käsitellä seksuaalisuuteen liittyvää häpeää. Erityisesti tarkastelen kirjoittajien uskonnollisen elämän²³⁴ merkitystä subjektiuden rakentumisen prosessissa.

Tutkimustehtävästäni muodostuu näin neljä toisiinsa kytkeytyvää kysymysaluetta:

1. *Kuinka kirjeissä ymmärretään häpeällisen seksuaalisuuden luonne? Toisin sanoen, millaisina normaali ja epänormaali seksuaalisuus rakentuvat kirjeissä kuvatuissa häpeäkokemuksissa?*
2. *Millaisiin laajempiin kulttuurisiin ja uskonnollisiin ymmärryksiin ja järjestyksiin kirjoittajien kokemukset normaalin ja epänormaalin seksuaalisuuden luonteesta liittyvät?*
3. *Millainen rooli yksilön uskonnollisuudella – kuten erilaisissa uskonnollisissa yhteisöissä toimimisella, ajattelutavoilla, käytänteillä tai yksilön jumalasuhteella – on häpeään kytkeytyvässä subjektiuden rakentumisen prosessissa?*
4. *Millaisia keinoja kirjoittajilla on ollut käsitellä seksuaalisuuteen liittyvää häpeää? Toisin sanoen, kuinka yksilöt ovat pyrkineet ohjaamaan itseään tai muita ihmisiä kohti normaalina ja oikeana pidettyä seksuaalisuutta?*

Edellisessä luvussa avasin tarkemmin tutkimukseni taustateoreettisia lähtökohtia. Tutkimukseni kannalta keskeisin teoreettinen käsite on (kohteensa luova) valta, johon muut edellä mainitut käsitteet, kuten häpeä, syyllisyys, normalisoiva hallinta, heteroseksuaalinen matriisi, performatio, subjekti, subjektiivisuus ja identiteetti kytkeytyvät. Kaikkia käsitteitä sitoo toisiinsa postmoderni ajattelutapa, joka toimii tutkimukseni läpäisevänä teoreettisena näkökulmana. Postmodernilla ajattelutavalla tarkoitan ennen kaikkea kieltäytymistä perustahakuisuudesta: tarkastelemieni ilmiöiden – olipa kyse sukupuolesta tai seksuaalisuudesta – takaa tai alta ei ole löydettävissä perustaa, joka selittäisi tarkastelta-

²³⁴ Uskonnollisuuden määrittelystä tässä tutkimuksessa ks. luku 3.3.2.

vaa ilmiötä. Postmoderni ajattelutapa tiivistyy hyödyntämässäni queer-teoreettisessa otteessa, jonka avulla on mahdollista kysyä, kuinka subjekteista on alun perin tullut sukupuolitettuja ja seksualisoituja. Queer-lähestymistapa on väline tarkastella kysymystä siitä, kuinka normaalin ja poikkeavuuden väliset käsitteelliset eronteot rakentuvat, ja millaisiin ymmärtämisen ja toiminnan tapoihin ne kohteensa – omaa olemustaan häpeävän ihmisen – sitovat.²³⁵ Queer-näkökulmaan kytkeytyviä menetelmällisiä ja aineistoon liittyviä näkökohtia käsittelen tarkemmin tämän luvun lopussa.

3.1.2 Tutkijan ja tutkimuksen paikka

Feministinen tieteenkriittikki on muiden kriittisten teorioiden tavoin korostanut objektivisen tieteellisen tiedon ihanteen – ajatuksen, jonka mukaan tutkittavan ilmiön totuus voidaan selvittää mahdollisimman tarkkaan tai että sille voidaan löytää yksi selittävä malli tai mekanismi – mahdottomuutta. Tiedontuottamisen prosessit ovat aina sidottuja sosiaalisiin ja kulttuurisiin ehtoihin. Tieto, sen tuottaminen ja tietäminen on aikaan, paikkaan ja henkilöön sidottua, toisin sanoen *paikantunutta*.²³⁶

Tutkimuksen taustateoreettisten lähtökohtien avaaminen on tärkeä osa tutkijan ja tutkimuksen paikan määrittämistä. Kyse on myös tutkimuseettisesti arvokkaasta teosta. Esimerkiksi tieteenfilosofi Kristina Rolin on todennut, ettei tutkimus ole koskaan arvopaata toimintaa, vaan jo se, kuinka tutkija käsitteellistää tutkimuskohteensa on moraalinen kannanotto.²³⁷ Koska tutkimus ei asetu foucaultlaisittain ymmärretyn vallan ulkopuolelle, tutkijan työllä on aina myös poliittinen ulottuvuus, tahtoi tai tiedosti hän sitä tai ei. Olivatpa tutkimuksen taustateoreettiset oletukset millaisia tahansa, tutkimus on yhtä kaikki osallistumista neuvotteluun normaalin ja epänormaalin rajoista – vieläpä akateemisen auktoriteetin äänellä. Tutkimuksella on näin performatiivinen luonne, sillä aikaisempia puhetapoja toistaessaan tutkija osallistuu subjektiuden rakentumisen prosessiin.²³⁸

Paikantuminen määrittää koko tutkimusprosessia aineistonkeräämisestä sen tulkinnaan. Esimerkiksi käyttämäni kirjeaineisto on monin eri tavoin paikantunutta. Ajattelen, että kirjeiden kirjoittajien ja minun välille on tutkimusprosessin kuluessa muodostunut dialoginen suhde: kirjeiden kirjoittamisen ja lukemisen hetkillä kohtaavat kaksi eri paikoista tulevaa ihmistä, jotka kumpikin ymmärtävät ja kokevat häpeän ja seksuaalisuuden luonteen aivan erityisellä tavalla. Kirjeen kirjoittamisen hetkellä tämä dialogisuus on ollut kirjoittajan ja kuvitellun vastaanottajan välistä vuoropuhelua. Omaelämäkerrallisia aineistoja tarkastellut Anni Vilkkö näkee, että kirjoittaja luo kirjoittaessaan itselleen sisäisen lukijan, joka ymmärtää rivien välistäkin, mitä kirjoittaja tahtoo kirjeessään sanoa.²³⁹ Kyse on eräänlaisesta omaelämäkerrallisesta sopimuksesta, jossa kirjoittaja olettaa kuvitteellisen lukijan katsovan maailmaa samalla tavalla kuin hän itse.²⁴⁰ Häpeäkirjeiden koh-

²³⁵ Kaskisaari 2000, 13; Hekanaho 2010, 148.

²³⁶ Liljeström 2004, 9–13; Johnson, Chambers, Raghuvam & Tincknell 2004, 44–45; ks. myös Rolin 2005, 144–146.

²³⁷ Rolin 2005, 150.

²³⁸ Ks. Kaskisaari 2000, 49.

²³⁹ Vilkkö 1988, 84.

²⁴⁰ Hänninen 1994, 135–136

dalla kirjeen vastaanottajana oleva teologinen tiedekunta ja sen herättämät mielikuvat sisäisestä lukijasta paikantavat aineiston aivan erityisellä tavalla. Kuviteltu vastaanottaja on ohjannut tapaa, jolla kirje on kirjoitettu. Joillekin kirjoittajille aineistoa keräävät teologit näyttäytyvät esimerkiksi kirjoittajan moraalia arvostelevalle tuomareina, joille ei voi paljastaa itsestään kaikkea. Joillekin aiheeseen liittyvä uskonnollisuus on puolestaan ollut kirjoittamista vaikeuttava teema.

Kun luin lehdestä aiheesta häpeä, tunsin pakkoa ruveta kirjoittamaan. Tunne on niin paljon tuttu. [...] Aiheeseen liitetty uskonnollisuus sai minua perääntymään. Mitä siihen voisin ottaa kantaa, enhän ole uskonnollinen ihminen. Siksi tekstin kirjoittaminen on jäänyt viime tippaan. Olen kuitenkin nuorena ollut hyvinkin paljon tekemisissä uskonnon ja uskonnollisten asioiden kanssa, joten kirjoitan kuitenkin. (Soile, 1957, A2)

Tästäkin kirjoittaessa tuntuu todella pahalta paljastaa moista poikkeavuutta oppineille ihmisille ja vielä hengellisyyden edustajille olen päättänyt olla raadollisen avoin Näistä perversioista en pystyisi kasvotusten kenellekään sanomaa ja viellä vanhana naisena meissä joissa pitäisi viisauden asua [...] On niitä muitakin mutta en saata niitä tähän kirjoita jossakin kuitenkin tulee raja vastaan. (Vilja, 1929, A2)

Häpeäkirjeiden lukemisprosessissa toisen ihmisen kokemusmaailman ymmärtäminen on vaatinut omaan itseen liittyvien sosiaalisten ehtojen (kuten ikä, koulutus, sukupuoli tai kasvuympäristö), häpeäkokemusten ja oman seksuaalisen kokemusmaailman rakentuneisuuden tiedostamista ja läpielämistä.²⁴¹ Seksuaalisuuteen kohdistuvan häpeän suhteen tutkija ja kirjeiden kirjoittajat uivat ikään kuin samassa vedessä, mutta eri kohdissa; omia kokemuksia ei ole mahdollista irrottaa normalisoivan vallan otteesta. Näin oman (outout-tavan) häpeän tiedostaminen – eräänlainen osallistuva havainnointi – on auttanut eläytymään kirjoittajien joskus kipeisiin kokemuksiin, vaikka toisen häpeän eläminen täysin samanlaisena onkin mahdotonta.²⁴²

Tutkimukseni paikka on suomalaisessa käytännöllisen teologian tutkimuksessa jokseenkin harvinainen, ja hyödyntämäni queer-teoreettinen näkökulma voikin tuntua lukijasta vieraalle. Lähestymistapani on monitieteinen. Lainaan aineksia muun muassa jälki-strukturalistisesta filosofiasta, eri yhteiskuntatieteistä, feministisestä kulttuurintutkimuksesta, kirjallisuudentutkimuksesta ja psykologian eri suuntauksista. Tapani tutkia tulee-kin paikoin lähelle pastoraalipsykologista tutkimusta – kuitenkin sillä eroavaisuudella, että psykologian ja psykoterapian teoreettisten mallien sijaan korostan yksilön uskonnollisen kokemusmaailman kytkeytymistä yksilön sosiaalisessa ympäristössä vallitseviin tiedon- ja vallan aloihin.

²⁴¹ Ks. myös Kettunen 2011, 45.

²⁴² Etenkin feministisen kulttuurintutkimuksen sisällä on 2000-luvulla kiinnitetty paljon huomiota affektin merkitykseen lukijan ja kohteen välisenä artikulaatiopaikkana. Sen lisäksi, että lukijan tekstin äärellä kokemat tunnekokemukset jäsentävät itse lukukokemusta, ne – ja erityisesti häpeä affektina – myös nostavat esiin kysymyksen lukijan omaksumista (halun ja nautinnon) käsitteellistämisen tavoista. (Hekanaho 2011b, 35–36.)

Tutkimustani määrittävä postmoderni perusta määrittää myös sitä, mitä en tutkimuksessani tarkastele: queer-teorian genealoginen ote lähtee liikkeelle siitä, ettei seksuaalisuudelle ole löydettävissä mitään alkuperäistä olemusta, vaan seksuaalisuus – seksuaalisuuttaan todeksi elävä subjekti – rakentuu kirjeissä kulttuurisesti ehdollistetun toiston kautta. Tutkimukseni kohteena on tämän rakentumisen tarkastelu. En ensinnäkään ole kiinnostunut kirjeiden kuvaamien kokemusten paikkansa pitävyydestä, sillä queer-teoreettisesta näkökulmasta tarkasteltuna juuri kirjoitusprosessi on hetki, jossa synnytetään todellisuutta ja totuutta.²⁴³ En liioin etsi vastausta kysymykseen ”mitä seksuaalisuus on?”, vaikka toivonkin, että tutkimus herättäisi lukijan pohtimaan myös tätä kysymystä syvemmin. Kolmas tarkennus koskee subjektin ja häntä ympäröivän yhteiskunnan välistä vaikutussuhdetta. Aineistonani olevien kirjeiden pohjalta on mahdotonta vastata kysymykseen siitä, kuinka tehokkaasti eri seksuaalisuutta määrittävät yhteiskunnalliset toimijat – kirkko, erilaiset uskonnolliset yhteisöt tai väestöpoliittiset tahot – ovat vaikuttaneet ja edelleen vaikuttavat yksittäisten ihmisten kokemuksiin. Kuten suomalaista äitiyttä tutkinut Ritva Nätkin on todennut, vaikeus liittyä itse todellisuuden monimutkaisuuteen: esimerkiksi väestön terveyttä ja tuotantoa korostavat diskurssit olivat ennen toista maailmansotaa vain yksi säie muiden lukuisten seksuaalisuutta ja sukupuolta määrittelevien diskurssien joukossa.²⁴⁴ Sen lisäksi, että kulttuuri tarjoaa useita erilaisia tapoja ymmärtää seksuaalisuutta, ihmiset myös toistavat luovasti heille tarjottuja seksuaalisuuden malleja. Sukupuolen ja seksuaalisuuden performatio onkin eräänlaista improvisaatiota kulttuurin tarjoamien rajojen sisällä.²⁴⁵

Vaikutussyhteyden määrittämisen sijaan pyrin analyysissäni kuvaamaan niitä erilaisia valtasuhteiden sekä subjektina olemisen ja toimimisen muotoja, joita tutkimusaineistona olevista kirjeistä nousee esiin. Kirjeiden kirjoittajien pohdinnoissa ja kamppailuissa kehkeytyy erilaisia seksuaalisen subjektiuden muotoja, jotka saavat – monimutkaisten ja moninkertaisten vaikutussyhteyksien kautta – käyttövoimansa ympäröivistä käsityksistä seksuaalisuuden ja sukupuolen luonteesta. Yksilöllistä seksuaalisuuden kokemusta ei näin voi suoraan palauttaa yksilön ulkopuolisiin tekijöihin, kuten ehkäisyvälineiden kehittämiseen, yhteiskunnallisiin muutoksiin tai kirkon tai tietyn herätysliikkeen seksuaalieettisen opetuksen luonteeseen.

Tutkimuksellani on myös sen teoreettisista lähtökohdista nouseva poliittinen ulottuvuus. Pyrin tuomaan tutkimuksessani näkyviin häpeäntunteeseen liittyvän tuottavan vallan ulottuvuuden, joka aiemmassa tutkimuksessa on jäänyt lähes huomioitua. Näin pyrkimykseni on tarjota uusia tapoja ajatella seksuaalisuutta uskonnolliseen elämään

²⁴³ Pertti Alasuutarin mukaan mitä tahansa laadullista aineistoa voidaan lähestyä kahdesta näkökulmasta. *Faktanäkökulma* korostaa aineiston rehellisyyttä ja totuudenmukaisuutta ulkopuoliseen todellisuuteen nähden. Faktanäkökulman vastakohtana Alasuutari pitää aineiston *näytenäkökulmaa*, jolloin huomio kohdistuu esimerkiksi aineiston kulttuurisiin jäsenyyksiin, so. kuinka maailmaa ja tutkittavaa ilmiötä jäsennetään ja jaetaan kirjeen tekstissä. Alasuutari korostaa, että jos faktanäkökulma näkee aineiston ikään kuin väittämänä tai heijastumana todellisuudesta, näytenäkökulmassa aineisto on kuin näyte todellisuudesta, jolloin kysymys sen rehellisyydestä tai totuudenmukaisuudesta jää irrelevantiksi. Myös kirjeiden juonellisuus kuuluisi tällöin näytenäkökulman alueelle. (Alasuutari 1994, 80–81.)

²⁴⁴ Nätkin 1997, 187–188.

²⁴⁵ Butler 2004, 1.

liittyvänä ilmiönä. Lähtökohtani on sama kuin Michel Foucault’lla, jolle historiantutkimuksen tavoitteena oli nykyisyyden historian kriittinen tarkastelu ja välttämättömänä tai universaaleina pidettyjen asioiden osoittaminen sattumanvaraisiksi ja historiallisesti singulaareiksi.²⁴⁶

3.2 TUTKIMUSAINEISTO

3.2.1 Tutkimusaineiston hankkiminen

Tutkimukseni lähdemateriaali koostuu kahdesta erilaisesta empiirisestä aineistosta. Ensimmäinen aineisto koostuu 325 kirjeestä. Ne kerättiin vuonna 2001 Helsingin ja Joensuun yliopistojen yhteiseen *Salaiset kansiot* -tutkimusprojektiin, joka tarkasteli suomalaisten kokemaa syyllisyyttä ja häpeää. Toinen aineisto sisältää 110 kirjettä, jotka kerättiin vuonna 2004 Joensuun yliopiston teologisen tiedekunnan *Vaietut aiheet* -tutkimusprojektia varten. Tässä aineistopyynnössä ihmisiä pyydettiin kirjoittamaan hengelliseen elämään, seksuaalisuuteen ja parisuhteeseen liittyvästä häpeästä. Molemmat aineistot kerättiin valtakunnallisesti lehdistössä julkaistun strukturoidun kirjoituspyynnön²⁴⁷ avulla. Molempiin aineistopyyntöihin oli mahdollista vastata nimettömänä ja perinteisen paperikirjeen tai sähköpostikirjeen muodossa. Koska molemmat aineistot kerättiin tutkimusprojektikäyttöön, aineistonkeruuseen ja tutkimusprojekteihin liittyvät kommentit ja kysymykset ovat ohjautuneet tutkimusprojektien vastuullisina johtajina toimineille henkilöille.²⁴⁸

3.2.2 Aineiston valinta ja käsittely

Tämän tutkimuksen lähdemateriaaliksi ja varsinaisen analyysin kohteeksi olen valinnut kokonaisaineiston 435 kirjeestä yhteensä 146 kirjettä. Näistä kirjeistä 86 on peräisin vuoden 2001 aineistosta ja 60 vuoden 2004 aineistosta.²⁴⁹ Lopullisen lähdemateriaalin valinnan kriteerinä on ollut se, että kirjeissä käsitellään jollakin tavoin seksuaalisuuteen liittyvää häpeää yksilön omakohtaisena kokemuksena. Anonymiteetin suojaamiseksi en ole ottanut lähdemateriaaliin mukaan sellaisia kirjeitä, jotka kirjoittaja oli jo julkaissut tai aikoi julkaista jossakin muodossa. Samoin pois jäivät ne kirjeet, joissa ei ole mainintaa kirjoittajan iästä, vaikka ne muutoin käsittelevätkin seksuaalisuuteen liittyvää häpeää.²⁵⁰ Samoin olen jättänyt materiaalin ulkopuolelle kirjeet, joissa aihepiiriä käsitellään niin jäsentymättömästi ja vaikeaselkoisesti, että kirjoittajaa on ollut mahdoton ymmärtää.

²⁴⁶ Helén 1997, 355; Alhanen 2007, 115–116.

²⁴⁷ Liitteet 1,2,3,4 ja 5.

²⁴⁸ Etenkin vuoden 2004 aineistoa varten tehty kirjoituspyyntö herätti jonkin verran paheksuntaa ja kritiikkiä. Esimerkiksi nimimerkki Kerettiläinen paheksui häpeäaineiston keräämistä *Kirkko ja kaupunki* -lehdessä. Aineistonkeruun vastaanotosta tarkemmin ks. Kettunen 2011, 34–35.

²⁴⁹ Lopullisen lähdemateriaalin kirjeet on eritelty tarkemmin kirjan lopussa lähdeluettelossa. Muutama kirjoittaja lähetti oman tekstinsä useammassa eri osassa. Tällöin lähdemateriaaliin on erikseen koodattu saman henkilön lähettämät kirjeet tai sähköpostit.

²⁵⁰ Muutaman lähdeaineistoon päätyneen kirjeen kohdalla kirjoittajan tarkka syntymävuosi ei ole ollut tiedossa, mutta se on ollut pääteltävissä muutaman vuoden tarkkuudella. Näiden kirjeiden kohdalla syntymävuoden kohdalla on mainittu kirjoittajan ikään liittyvä muu määre.

Lopullisten kirjeiden valitseminen ei ollut helppo prosessi, sillä seksuaalisuutta ja häpeää voidaan käsittää ja sanoittaa kirjeissä hyvin eri tavoin. Olen lähtenyt liikkeelle ajatuksesta, että valtaosa kirjeiden kirjoittajista on vilpittömästi halunnut ja kokenut tarvetta kirjoittaa aineistopyynnöissä mainituista aiheista. Olen pyrkinyt suhtautumaan kunnioituksella elämästään kirjoittaneiden ihmisten kokemuksiin, enkä ole halunnut kyseenalaistaa tai vähätellä heidän kokemuksiaan määrittelemällä, mahtuvatko heidän kokemuksensa jonkin ennalta annetun seksuaalisuuden tai häpeäntunteen määritelmän raameihin. Pikemminkin kiinnostukseni kohteena on ollut seksuaalisuudestaan kertova minä.

Olenkin lopullista aineistoa valitessani pyrkinyt toimimaan aineistolähtöisesti kysymällä sitä, kuinka eri tavoin niissä hahmotetaan seksuaalisuutta ja häpeää tunnekokemuksena. Osassa kirjeistä seksuaalisuudesta saatetaan puhua kuin vihjaten. Niiden rinnalla on kirjeitä, joissa kirjoittaja avaa lukijalle hyvin seikkaperäisesti omaa nautintoelämänsä. Olenkin pitänyt seksuaalisuuden määritelmän väljänä: olen poiminut mukaan kirjeet, joissa kirjoittaja voi käsitellä esimerkiksi omia seksuaalisia tekojaan, halujaan, nautintojaan tai niihin liittyviä ajatuksia ja toiveita. Koska sukupuoli ja seksuaalisuus niveltäytyvät länsimaisessa ymmärryksessä tiivistä toisiinsa, olen ottanut analyysin kohteeksi myös kirjeitä, joissa ihmiset kertovat seksuaalisuudestaan eletyn sukupuolen kautta, naisena ja miehenä. Samoin olen ottanut aineistoon ne kirjeet, joissa keskeisenä seksuaalisuuteen liittyvänä ongelmana on parisuhteeseen tai rakkauteen liittyvät häpeäkokemukset.

Häpeän kohdalla olen noudattanut samankaltaista toimintamallia. Kirjeissä koettu häpeä on usein ikään kuin kätkeytyä; kipeistä kokemuksista kerrotaan, mutta niitä nimeään häpeäksi vain harvoin. Kirjeissä voidaan puhua myös häpeästä ja syyllisyydestä rinnakkain ja merkityksiltään sekoittuneina. Lopullisen aineiston valintakriteerinä onkin ollut se, että olen tulkinnut ihmisen kirjoittavan häpeäkokemuksen erilaisten muotojen mukaisista kokemuksista. Häpeän ja seksuaalisuuteen liittyvien kokemusten tunnistamisessa minua on tukenut myös teoreettinen kirjallisuus. Mahdollisuuksien mukaan pyrin aineiston analyysin ohessa tarkemmin osoittamaan, miksi näen tietyn kokemuksen nimenomaan häpeänä tai syyllisyytenä. Koska häpeä ja syyllisyys muistuttavat monin tavoin olemuksellisesti toisiaan ja häpeän ja syyllisyyden tunteet voivat vaihdella nopeasti riippuen esimerkiksi siitä, kuinka ihminen on käsitellyt tunteitaan²⁵¹, olen valinnut mukaan myös kirjeet, joissa seksuaalisuuteen kohdistuu mielestäni pikemminkin syyllisyyden kuin häpeän tunteita. Ratkaisuani perustelen myös sillä, että näen häpeän ja syyllisyyden tunnekokemusten vaihtelemisen paljastavan jotakin oleellista häpeään kytkeytyvästä subjektiutta luovasta vallasta.

Käyttämäni aineisto on ollut valmiiksi litteroitu. Eräs tällaisen aineiston ongelmakohdista liittyy tekstin epäselvyyteen, oikeinkirjoitukseen ja tulkinnalliseen vaikeuteen. On esimerkiksi ollut vaikea tietää, onko jokin kirjoitusvirhe lähtöisin alkuperäisestä kirjeestä vai onko se syntynyt tekstiin litteroinnin aikana. Lainaankin käyttämissäni sitaateissa kirjeitä sellaisenaan. Sitaattien loppuun on sulkeisiin lisätty kirjoittajan koodinimi, syntymäaika sekä merkintä siitä, kumpaan aineistoon kirje sisältyy. A1-merkintä viittaa

²⁵¹ Ks. esim. Ikonen & Rechardt 1994, 144.

vuoden 2001 aineistoon ja A2-merkintä vuoden 2004 aineistoon. Sitaattien epäselvissä tapauksissa on hakasulkeisiin kirjoitettu tekstistä tekemäni tulkinta tai mahdolliset meta-kommentit. Kolmella hakasulkeisiin merkityllä pisteellä [...] on puolestaan merkitty sitaatteihin tekemäni poistot.

3.2.3 Häpeäkirjeiden kirjoittajat

Lopullisen aineistoni kirjoittajista 125 on naisia ja 21 miehiä. Selitystä naisten suureen edustukseen kirjoittajien joukossa voi etsiä eri suunnista. Yhtäältä kyse voi olla sukupuolittuneesta tavasta kokea häpeää. Esimerkiksi psykoanalyttikko Helen Block Lewis on todennut, että häpeänkokemukset ovat ylipäättään yleisempiä naisilla kuin miehillä.²⁵² Toisaalta kyse voi olla samasta ilmiöstä, jonka esimerkiksi yhteiskuntatieteilijä Sari Näre on pannut merkille: omista tunteista puhuminen ja kirjoittaminen on ominaisempaa juuri naisille, jolloin tämäntyyliisiin tutkimuksiin osallistuminen on naisille ominaisempaa.²⁵³ Kääntäen tämä tarkoittaa sitä, että miesten vähäiseen osallistumiseen on voinut vaikuttaa erityinen kulttuurinen käsitys maskuliinisuudesta.

Olen miettinyt miksi heräsin pahaan olooni niin myöhään, minun olisi ollut syytä hakea apua jo kymmenen vuotta sitten. Yksi syy on varmaan se, että häpeäni on estänyt minua sillä hakiessani apua myönnän, että en selviä omillani ja tämä on minulle hyvin vaikeaa. Toinen syy liittyy mielestäni suomalaiseen kulttuuriin. Miehet ovat niitä, jotka eivät turhasta valita eivätkä pillitä ihan pienestä. Miehet ovat vahvoja ja rohkeita tarzaneja, jotka tekevät eivätkä kysele. (Kristian, 1970, A1)

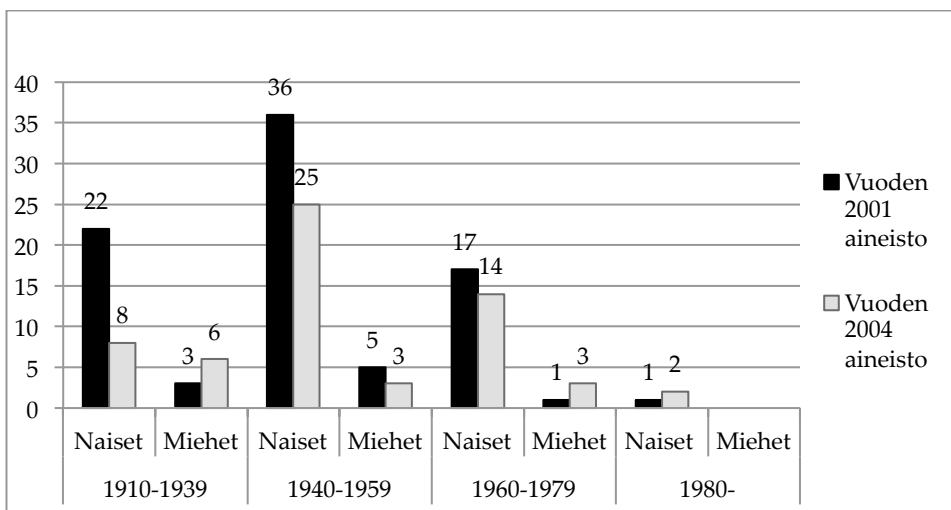
Kolmas, normalisoivan hallinnan luonteeseen liittyvä näkökohta kytkeytyy kahteen aiempaan selittävään tekijään. Sosiologi Ilpo Helén on omassa tutkimuksessaan osoittanut, kuinka normalisoiva hallinta on kohdistunut historian saatossa erityisesti naiseen ja lisääntymiskykyiseen naisruumiiseen.²⁵⁴ Normalisoivan hallinnan näkökulmasta naisten suurempi halukkuus kertoa seksuaalisuuteen liittyvästä häpeästä voisikin siis kieliä siitä, että häpeän paine ja toisaalta omista tunteista kertomisen kulttuurinen velvoite on kohdistunut naisiin miehiä enemmän. Tarkastelen tätä kysymystä tarkemmin aineiston analyysiluvuissa.

Pituudeltaan seksuaalisuutta käsittelevät kirjeet vaihtelevat. Pisin kirje on 52 sivua pitkä, lyhimmat taas ovat vajaan sivun mittaisia. Lähdemateriaalini naiskirjoittajista vanhin on syntynyt vuonna 1917 ja nuorin vuonna 1984. Vanhin mieskirjoittaja on syntynyt vuonna 1921 ja nuorin vuonna 1974. *Kuvio 1* kuvaa kirjoittajien jakautumista syntymävuoden perusteella kahden eri vuosina kerätyn aineiston kesken. Mielenkiintoinen havainto on se, että toisen, erityisesti seksuaalisuuteen liittyvään häpeään kohdistuneen, aineistopyynnön kohdalla nuorimpien kirjoittajien suhteellinen osuus on hieman suurempi. Myös tätä kysymystä tarkastelen tarkemmin aineiston analyysin puitteissa.

²⁵² Lewis 1981, 98.

²⁵³ Näre 1999b, 288. Tämäntyyliisen tulkinnan aineiston sukupuolittuneesta luonteesta tekee myös Paavo Kettunen (Kettunen 2011, 48.)

²⁵⁴ Helén 1997.



Kuvio 1. Kirjeiden kirjoittajien (n=146) jakautuminen syntymävuoden perusteella eri aineistoissa (lkm).

Kirjoittajia erottaa toisistaan sukupuolen lisäksi myös erilaiset sosiaaliset, maantieteelliset ja yhteiskunnalliset tekijät. Joistakin kirjeistä on mahdollista päätellä jotakin esimerkiksi kirjoittajan ammatista, kasvuympäristön luonteesta (esimerkiksi maaseutupitäjä) tai kirjoittajan kasvuperheen sosioekonomisesta taustasta. Maininnat ovat kuitenkin suhteellisen hajanaisia ja tulkintaa vaativia, enkä ole nähnyt mahdolliseksi tarkastella seksuaalisen subjektuuden rakentumista laajemmin suhteessa kirjoittajien sosioekonomiseen kontekstiin, vaikka juuri tämänkaltaisilla intersektionaalisilla eroilla on suuri merkitys häpeän ja seksuaalisuuden kokemisen kannalta.²⁵⁵ Kun olen kokenut tällaisen yksilön taustaan liittyvän tiedon analyysini kannalta jollakin tavoin merkittäväksi, olen maininnut sen analyysin yhteydessä. Tällöin kuitenkin on syytä pitää mielessä, että analyysini perustuu yksittäisten ihmisten kokemukseen, eikä sen voi ajatella kuvaavan yleisemmin tiettyyn kontekstiin liittyvää kokemusta.

Sama eroihin liittyvä ongelma määrittää myös kirjoittajien uskonnollista viitekehystä. Kaikki kirjoittajat yhtä ortodoksisen kirkon jäsentä lukuun ottamatta käsittelevät omaa uskonnollisuuttaan protestanttisen kristinuskon puitteissa. Luterilaisuuden ja sen eri herätysliikkeiden lisäksi uskonnolliseksi viitekehykseksi mainitaan kirjeissä helluntailaisuus ja vapaakirkollisuus. Kirjoittajien puhe jumalasta viittaaakin ennen kaikkea kristilliseen Jumalaan. Uskontoa koskeva puhe on kuitenkin luonteeltaan hyvin hajaantunutta. Kirjoittajat suhtautuvat esimerkiksi heihin vaikuttaneisiin erilaisiin uskonnollisiin yhteisöihin hyvin eri tavoin: suhde voi vaihdella välinpitämättömästä asenteesta tiukkaan

²⁵⁵ Ks. Valovirta 2010. Yksilön ja hänen kontekstinsa välisten vaikutusyhteyksien määrittäminen on vaikeaa jo senkin vuoksi, että kirjeiden kirjoittajat ovat olleet hyvin eri tavoin paikantuneita suhteessa sukupuolta ja seksuaalisuutta määritteleviin diskursseihin. Sen lisäksi, että kirjoittajat ovat tulleet kosketuksiin julkisten ja uskonnollisten toimijoiden kanssa hyvin eri ikäisinä ja elämänsä eri vaiheissa (esimerkiksi koulunkäynti, lasten synnyttäminen tai avioliittoneuvolan palveluiden käyttäminen), on julkisten palveluiden saatavuus riippunut paljon myös siitä, mihin yhteiskuntaluokkaan kirjoittajat ovat kuuluneet tai ovatko he asuneet maalla vai kaupungissa.

sitoutumiseen tai jopa kriittisyyteen. Usein kirjoittajat myös mainitsevat useamman kuin yhden elämäänsä ja ajatteluunsa vaikuttaneen uskonnollisen yhteisön.

Kirjoittajien uskonnolliseen taustaan liittyvien mainintojen hajanaisuuden vuoksi en näe mielekkääksi tarkastella kysymystä siitä, kuinka seksuaalisuuteen suhtaudutaan tietyn uskonnollisen liikkeen sisällä.²⁵⁶ Tämä ei tarkoita, etteikö uskonnollisten liikkeiden välillä olisi merkitseviä eroja: eri herätysliikkeiden piirissä on perinteisesti suhtauduttu eri tavoin yhtäältä seksuaalisuuteen ja toisaalta väestöpoliittisiin hankkeisiin, kuten ehkäisyyn.²⁵⁷ Uskonnolliset yhteisöt vaikuttavat myös jäsentensä arvoihin ja käyttäytymiseen. Esimerkiksi yhteiskuntatieteilijä Johanna Hurtig näkee, että uskonnollinen yhteisö on moraalisen hahmottamisen ja toimijuuden ympäristö, joka edustaa käsityksiä hyvästä ja toivottavasta elämästä.²⁵⁸ Tarkastelemani subjektiuden rakentumisen prosessi kytkeytyy kuitenkin yksittäistä uskonnollista liikettä laajempiin kulttuurisiin ymmärryksiin seksuaalisuuden luonteesta. Uskonnollisen taustan merkitys tulee esiin esimerkiksi niissä yksilön sisäisissä kamppailuissa ja pohdinnoissa, jotka voivat liittyä esimerkiksi uskonnollisen yhteisön tarjoamien käsitysten ja laajemmin kulttuurissa vaikuttavien näkemysten välisiin ristiriitoihin. Näin yksilön uskonnollinen viitekehys ei ole staattinen tila, vaan eräänlainen yksilön itseymmärryksen dynaaminen ulottuvuus, joka saa hahmonsä suhteessa laajempiin tiedon ja vallan asetelmiin.²⁵⁹ Uskonnollisuuden kohdalla toimin kuitenkin samoin kuin muiden kirjoittajia merkitsevien erojen kohdalla. Kun koen tietyn kirjoittajan elämänkontekstiin liittyvän piirteen analyysini kannalta merkittäväksi, nostan sen esiin tekstissäni.

3.2.4 Arkaluontoiset aiheet

Kun tutkimuksen aiheena on seksuaalisuudesta koettu häpeä, keskeiseksi tutkimuseettiseksi haasteeksi muodostuu kirjeiden kirjoittajien anonymiteetin suojaaminen. Aineiston kirjoittajien joukossa on henkilöitä, jotka eivät ole tätä ennen paljastaneet kokemuksiaan kenellekään. Jo tämä tekee nimityttömyyden vaatimuksesta äärimmäisen tärkeän. Kirjeiden kirjoittajat ovat kertoneet kipeistä kokemuksistaan olettaen, että he voivat tehdä sen luottamuksellisesti ilman, että kukaan tunnistaa heitä. Tutkimusaineiston käsittelyn ja säilytyksen keskeisenä ohjenuorana onkin ollut se, että kirjeiden kirjoittajat voivat mahdollisimman pitkälle itse kontrolloida sitä, kuinka muut voivat heidät tavoittaa. Tutkijan vastuulle jää huolehtia siitä, ettei kirjeissä kerrottuja intiimejä kokemuksia ole mahdollista yhdistää nimettyihin henkilöihin.²⁶⁰ Olenkin poistanut käyttämästäni sitaateista sellaiset analyysin kannalta merkityksettömät kohdat, jotka ovat voineet asettaa anonymiteetin suojan uhanalaiseksi. Poistot ja mahdolliset muokkaukset sekä kommentit olen merkinnyt hakasulkeisiin.

²⁵⁶ Kyse on myös anonymiteetin suojaamiseen liittyvästä valinnasta. Etenkin pienten uskonnollisten ryhmien kohdalla kirjoittajien uskonnollisen viiteryhmän mainitseminen voisi vaarantaa kirjoittajan anonymiteetin.

²⁵⁷ Esimerkiksi Väestöliiton ehkäisyryhmäisen valistustyön levitessä 1950-luvulla maan syrjäisimpiinkin kolkkiin vanhalestadiolaiset pitivät kiinni ehkäisykiellosta. (Nätkin 1997, 177.)

²⁵⁸ Hurtig 2013, 15.

²⁵⁹ Tarkastelen tätä kysymystä tarkemmin luvussa 3.3.2.

²⁶⁰ Ks. esim. Juvonen 2002, 63.

Anonymiteetin vaatimus korostuu myös sen vuoksi, että sekä vuoden 2001 aineisto sekä vuoden 2004 aineisto on kerätty useamman tutkijan käyttöä varten.²⁶¹ Kirjoittajien tunnistamattomuuden varmistamiseksi olen saanut tutkimuskäyttöön valmiiksi litteroidun ja koodatun aineiston, josta jo litteroinnin yhteydessä on poistettu kirjeissä ilmenevät tunnistettavuustekijät. Kirjoittajien nimet on tällöin korvattu tyypillisillä suomalaisilla naisten ja miesten nimillä. Aineistosta käy ilmi kirjoittajan ikä, ammatti ja sukupuoli, jos ne on mainittu alkuperäisessä kirjeessä. Olenkin oppinut tuntemaan kirjeiden kirjoittajat koodinimensä kautta; todelliset henkilöt ovat pysyneet minulle nimettöminä.²⁶² Alkuperäinen henkilötiedollinen aineisto on ollut tutkimuksen ohjaajan ja projektin vastuullisen johtajan, professori Paavo Kettusen säilytyksessä ja valvonnassa. Kuten jokainen kirjeaineistoa käyttävä tutkija, myös minä olen allekirjoittanut vaitiolositoumuksen²⁶³ koskien sitä, ettei aineistossa ilmeneviä asioita luovuteta edelleen.

3.2.5 Kirje oman elämän tunnustuksena

Aineiston muotona kirje tulee lähelle omaelämäkertoja ja päiväkirjoja.²⁶⁴ Kirjeen kirjoittajalle avautuu mahdollisuus kertoa omasta itsestään, käsitellä omaa elämäänsä ja siihen liittyviä yksityisiä asioita. Kirjeen kirjoittaminen on samalla oman itsen arviointia suhteessa ympäröivään maailmaan. Kirjeen luonne on tässä suhteessa samanlainen kuin päiväkirjan, jota Eeva Jokinen kuvaa erityiseksi tietämisen tilaksi, jonka keskiössä on kysymys siitä, kuinka oma elämä pitäisi elää, ja miten se ylipäänsä on eletävissä.²⁶⁵ Kirje eroaa toiselle ihmiselle osoitettuna tekstinä päiväkirjasta, mutta päiväkirjan tavoin kirjeen kirjoittaminen voi tarjota turvallisen paikan omaa itseä koskevien vaikeiden asioiden käsittelylle. Helena Saarikosken mukaan vaikeista ja pitkään vaietuista asioista on helpompi kertoa kirjeen kirjoittamisen muodossa kuin kertomalla niistä esimerkiksi haastattelussa.²⁶⁶ Paavo Kettunen puolestaan toteaa, että häpeäkirjeen kirjoittaminen on ollut monille kirjoittajille ”merkittävä prosessi”: monet kirjeet käsittelevät asioita, joista kirjoittajat ovat vuosikausia vaienneet.²⁶⁷

[K]irjoittaminen onkin minulle mieluisampaa kuin puhuminen. TS. toki molemmat ovat ihan miellyttäviä tapoja viestiä, mutta kun saa kirjoittaa, niin silloin ainakin minulla tulee mietittyä asioita hieman pitempään ja ehkäpä tämä pohdiskelu on tällöin lähempänä totuutta. (Martta, 1960, A1)

²⁶¹ Tarkemmin tutkimusprojektin puitteissa syntyneistä tutkimuksista ks. luku 1.2.

²⁶² Minulla olisi kuitenkin ollut mahdollisuus päästä käsiksi alkuperäiseen aineistoon, jos minulle olisi tullut tarve tarkistaa kirjeiden sanamuotoja tai muita selvyyttä vaativia seikkoja. Tätä mahdollisuutta en kuitenkaan nähnyt tutkimuksenteon aikana tarpeelliseksi käyttää.

²⁶³ Liite 6.

²⁶⁴ Sosiologi J.P. Roos näkee kirjeet, elämäkerrat ja päiväkirjat tärkeimpinä henkilökohtaisina dokumentteina, jotka sellaisina kuuluvat perinteisesti kvalitatiivisen tutkimuksen aineistoihin. (Roos 1987, 12.)

²⁶⁵ Jokinen 2004, 119–120.

²⁶⁶ Saarikoski 1999, 108.

²⁶⁷ Kettunen 2011, 39.

Olen sen verran vanhanaikainen, että en osaa puhua näin henkilökohtaisista asioista muille, läheisille ystäville enkä vieraillekaan. Teille osaan näin kasvottomana sentään kirjoittaa asioita, joita en ole koskaan sanonut ääneen kenellekään. (Onerva, 1977, A2)

Kirjeen muodossa omaa elämää on mahdollista ottaa haltuun ajallisesti tai teemallisesti rajatumminkin kuin päiväkirjoissa tai elämäkertoissa. Aineiston muotona kirje on kaikkein lähimpänä omaelämäkertaa, sillä molemmissa oma elämä asetetaan tarkastelun kohteeksi menneisyydestä kohti nykyhetkeä. Elämäkertojen tavoin kirje on usein tuotettu vastauksena kirjoituspyyntöön, ja molempien kirjoittajia motivoi pohjimmiltaan samat kysymykset: miten ”minä” olen ja miten haluaisin elämäni ja itseäni muuttaa.²⁶⁸ Elämäkerran vahvuuksina on usein pidetty tietynlaista välittömyyttä, sillä tekstistä on ajateltu olevan luettavissa se, miten ihmiset itse kokevat elämänsä ilman mitään kirjallisia tulkintoja tai tutkijan interaktiota.²⁶⁹ Omaelämäkerralliset tekstit kytkeytyvät aina kulttuuriin käsitteisiin hyvästä ja toivottavasta elämästä. Esimerkiksi elämäkertojen lukutapoja tarkastellut Matti Hyvärinen on huomauttanut, että suomalaiset elämäkertojen kirjoittajat nojaavat teksteissään vahvasti kulttuurissa vaikuttaviin konventioihin niin ettei elämäkertojen voi ajatella raportoivan neutraalisti todellista elämää.²⁷⁰

Marja Kaskisaaren mukaan omaelämäkertoja on mahdollista lukea kolmesta erilaisesta näkökulmasta käsin. Ensinnäkin omaelämäkerta käsittelee subjektiutta, kirjoittavaa minää. Omaelämäkerta vastaa tällöin kysymyksiin siitä, kuka *minä* olen tai mikä *minua* määrittelee. Toiseksi omaelämäkerta kuvaa minän *elämää*, sitä, millaista se on ollut, millaista se on nyt ja millaista elämää kohti kirjoittaja on pyrkimässä. Kolmas elämäkerran ulottuvuus liittyy minän ja oman elämän *representaatioon*, siihen erityiseen kertaan, jolloin oma elämä kirjoitetaan auki paperille. Tällöin voidaan kysyä, kuinka ainutlaatuinen elämä on kerrottu, ja mikä tuon omaelämäkerrallisen kirjoitustapahtuman merkitys on ollut kirjoittajalle.²⁷¹

Samat ulottuvuudet avautuvat myös häpeäkirjeiden äärellä. Sen lisäksi, että kirjeitä on mahdollista lukea kirjoittajien kertomuksena omasta itsestään, niiden voidaan nähdä kuvaavan kirjoittajan elämää, sen menneisyyttä, nykyisyyttä ja toivottavaa tulevaisuutta. Tämän ulottuvuuden kohdalla on hyvä pitää mielessä, että elämäkerrallista kerrontaa ohjaa aina nykyhetken perspektiivi menneisyyteen. Näin ”menneisyys” jäsennetään ja kerrotaan uudella tavalla nykyisyyden tarpeista käsin.²⁷² Kirje on luettavissa myös oman elämän representaationa. Tällöin kirjeaineiston äärellä ei ensisijaisesti olla kiinnostuneita kirjoittajan elämänhistoriasta, vaan siitä, kuinka oma elämä kirjoitetaan tai *tunnustetaan* toisille ja kuinka kertomus lainaa ja tukeutuu jo olemassa oleviin minuuden merkityksiin.²⁷³ Tunnustustekona kirje eroaa päiväkirjasta, joka on syntynyt tiettyinä hetkenä. Kirjeessä esiin kirjoitautuvaa subjektiä määrittää eri aikojen tiedonalojen määritelmät normaalista ja torjuttavasta seksuaalisuudesta. Subjektius on tällöin ikään kuin kitkaista

²⁶⁸ Ks. Hyvärinen & Peltonen & Vilkkio 1998, 13.

²⁶⁹ Ks. esim. Hyvärinen 1998, 313; Eskola & Suoranta 2001, 122–123.

²⁷⁰ Hyvärinen 1998, 314–316.

²⁷¹ Kaskisaari 2000, 7–8.

²⁷² Komulainen 1998, 155–156.

²⁷³ Ks. Kaskisaari 2000, 8.

ja kerrostunutta: oma minuu voi esimerkiksi näyttäytyä kamppailun paikkana, jossa nuoruudessa omaksutut ihanteet pyritään asettamaan suhteeseen vallitsevien käsitysten kanssa.

[H]aluan kirjoittaa tämän kirjeen siksi kun ajattelen että se elämän tapa jonka olemme joskus nuoruutessamme omaksuneet on tämän ajan ihmisille aika outoa (Touko, 1923, A2)

Marja Kaskisaaren tavoin näen kirjeaineiston sijoittuvan itseyden, identiteetin, sukupuolen ja seksuaalisuuden ilmaisujen kenttään. Kirje on tunnustuksellisen kerronnan muoto, jossa yksilö muodostaa itseensä refleksiivisen suhteen ja tunnustaa totuuden itsestään. Kirje on subjektiksi tuleminen paikka. Subjekti ei kuitenkaan tyhjene tai muutu pysyväksi omaelämäkerrallisessa kirjeessä. Kirjeissä esitetty minuu on pikemminkin performatiivi, joka on suhteessa muihin mahdollisiin subjektuuden representaatioihin kulttuurissa. Näin omaelämäkerrallinen kertomus on tunnustusteko, jossa yksilö kertoo totuuden omasta itsestä. Tämä tunnustusteko on puolestaan kytkeytynyt niihin vallan mekanismeihin, jotka nimeävät ja tuottavat (normaaleja) subjekteja.²⁷⁴ Tässä yhteydessä on syytä huomioda, että käyttämäni lähdemateriaalin koostuminen kahdesta eri aikoina ja erilaisten aineistopyyntöjen avulla kerätystä aineistosta tarkoittaa seksuaalisen subjektuuden rakentumisen tarkastelun näkökulmasta sitä, että aineistot eivät kuvaa samaa ilmiötä kuin näennäisesti. Ne eivät tarjoa kahta näkökulmaa samaan ilmiöön, vaan pikemminkin luovat kaksi toisistaan poikkeavaa ilmiötä. Näin aineistojen avulla ei voi tavoitella esimerkiksi triangulaatiota. Tämä ei kuitenkaan tarkoita kahden aineiston käytön hylkäämistä. Tutkijan ja tutkimuksen lukijan on vain pidettävä mielessä, että aineistot eivät ole täysin yhteismitallisia, vaan kirjoituspyynnöt ovat luoneet erilaisia, joskin rinnakkaisia, subjektuuden esityksiä.²⁷⁵

Kun häpeä ymmärretään kulttuurista järjestystä ylläpitävänä dynamiikkana, kirjeet on mahdollista lukea todistuksina yksilöihin kohdistuneesta normalisoivasta hallinnasta. *Minästä* kertominen ja toimiminen seksuaalisena olentona mahdollistuvat aina suhteessa tiettyihin aikakausiin ja paikkoihin sitoutuneisiin diskursseihin.²⁷⁶ Näin koettu häpeä tai syyllisyys osoittavat niihin yksilön elämän alueisiin, jotka ovat tai ovat olleet normalisoivan hallinnan kiinnostuksen kohteina. Kirjeaineistoa voidaan tarkastella myös eräänlaisena vastarinnan ja neuvottelun kenttänä, jossa itseen kohdistunutta häpeää käsitellään esimerkiksi toistamalla kulttuurisia normeja toisin. Tällöin koettu häpeä ja syyllisyys voidaan esimerkiksi nivoa osaksi omaa identiteettiä ja minuutta.²⁷⁷ Vastarinnaksi on

²⁷⁴ Kaskisaari 2000, 8. Samaa aineistoa tarkastellut Paavo Kettunen näkee, että häpeästä kirjoittaneet ihmiset ovat suunnanneet kirjeensä erityisesti teologeille, jolloin he – tietoisesti tai tiedostamattaan – ovat osoittaneet kertomuksensa omasta kelpaamattomuudestaan osin myös Jumalalle. Kettunen nimeääkin häpeäkirjeet Jumalalle osoitetuiksi ”valituspsalmeiksi”, jolloin kirjeitä leimaa myös pyhän kohtaamisen ulottuvuus. (Kettunen 2011, 46–47.) Minuuden performatiivisuuden näkökulmasta Kettusen huomiota voi tarkentaa niin, että kirjeissä ihminen tunnustaa itsensä myös suhteessa Jumalaan ja pyhään.

²⁷⁵ Ks. Juvonen 2002, 36–37.

²⁷⁶ Ronkainen 1999b, 210, 213.

²⁷⁷ Ks. Hekanaho 2010, 153–154.

tulkittavissa sekin, kun omasta häpeästä kirjoittamista on motivoinut halu auttaa muita häpeästä kärsiviä.

Haluun ehdottomasti antaa tämän juttuni käyttöönne juuri siksi, että muut kaltaiseni voisivat saada avun. (Maaret, 1956, A2)

Tahdoin kuitenkin tuoda esiin elämäni vaiheita ja ns. jarrumiehiä, jos niistä valottamalla joitakin näkökohtia, olisi työllenne apua ja jos ihmisten häpeää voitaisiin vähentää tai jopa estää. (Hilja, 1935, A1)

Koska kirjoituspyynnön avulla kirjoittajat ovat voineet itse säädellä sitä, kuinka paljon he elämästään ja itsestään paljastavat, kirjoittaminen häpeällisestä aiheesta voi olla myös terapeutin tapahtuma.²⁷⁸

Tuntuu kuin olisin puhdistunut, kun olen kirjoittanut tuon kaiken ”paskan” (anteeksi vain!!) tähän paperille. Kuin joku taakka olisi taas otettu pois. Oli tämä kirjoittaminen kuitenkin vaikeampaa kuin ymmärsinkään... Halusin kuitenkin kirjoittaa rehellisesti ja aika spontaanisti, ei kai tästä muuten ole hyötyä. En kyllä aavistanut, että taas tulee näin pitkä tarina – ei edes 10 sivua riittänyt. Toivottavasti tästä on hyötyä! (Maaret, 1956, A2)

3.3 TUTKIMUSMENETELMÄ JA SEN TEOREETTISET LÄHTÖKOHDAT

3.3.1 Problematisoinnin tarkastelu ja itsekäytännöt

Tunnustustekoina omaelämäkerralliset tekstit saavat omaa itseä koskevien eettisten periaatteiden ja niiden toteutumisen pohdinnan muodon, jolloin tekstit ovat tulkittavissa eräänlaisiksi hyvän elämän kertomuksiksi.²⁷⁹ Omaelämäkerrallisen tekstin kirjoittaja asettuu sisään länsimaiseen tunnustusperinteeseen, jossa yksilö tunnustaa elämänsä arkaluontoisia tapahtumia ja tekoja eri instituutioiden asiantuntijoille, joiden tehtävänä on tunnustusten tulkinnan kautta tuottaa ”totuus” ihmisyydestä ja yllyttää tunnustuskäytäntöä jatkuvaan itsetutkiskeluun ja -kontrolliin.²⁸⁰ Omaelämäkerrallista tunnustustekoa leimaakin usein vahvasti oman itsen ja oman elämän arviointi suhteessa vallitseviin normeihin ja ihanteisiin. Tunnustusteossa oma eletty minuus näyttäytyy tavalla tai toisella *problematisoituna*, huolenpitoa vaativana ongelmana. Esimerkiksi 1800-luvun naisten päiväkirjoja ja kirjoja tutkinut Anne Ollila pani merkille, että tutkimusaineistossa nousi hyvin usein esiin kysymys ”miksi en ole sellainen kuin pitäisi?”²⁸¹

Seksuaalisuuteen kohdistuvasta häpeästä kertovat kirjeet ovat syntyneet länsimaisen tunnustusperinteen ydinalueella. Michel Foucault’n mukaan eri elämänalueilla tapahtu-

²⁷⁸ Honkatukia 2008, 85.

²⁷⁹ Vilkkio 1997, 57; ks. myös Jokinen 2004, 120.

²⁸⁰ Kaskisaari 2000, 6; Kujansivu & Saarenmaa 2007, 10–13, 17. Erityisesti kristillistä tunnustusperinnettä on määrittänyt arkaluontoisten, yhteisölle epänormaalien ja kiellettyjen asioiden – *syntien* – tunnustaminen. (Kujansivu & Saarenmaa 2007, 16–17.)

²⁸¹ Ollila 1998, 226–244, sit. Jokinen 2004, 119.

vat kehotukset kertoa omaan seksuaalisuuteen liittyviä asioita ovat kiinteä osa seksuaalisuuden normalisointia, jossa yksilön kokemukset alistetaan esimerkiksi "tieteelliselle totuudelle" seksuaalisuudesta.²⁸² Häpeäkirjeet ovat subjektiksi tulemisen paikkoja, joissa oman itseyden ytimeksi koettu seksuaalisuus tunnustetaan ja esitetään problematisoituna suhteessa kulloinkin vallitseviin "normaalia seksuaalisuutta" määrittäviin tiedonaloihin ja yksilön hallintaan tähtääviin instituutioihin. Näenkin kirjeaineistoni koostuvan performatiiveista, joissa subjektit kirjoittavat itsensä osaksi vallitsevaa sukupuolijärjestelmää oudon, poikkeavan ja ongelmallisen seksuaalisuuden kautta.

Häpeä problematisoi seksuaalisuuden tavalla, joka on erityinen jokaiselle kulttuuriselle ja historialliselle tilanteelle. Foucault'lle juuri problematisoinnin tarkastelu oli se erityinen keino, jonka avulla seksuaalisuuden ymmärtämisen historiallista muutosta on mahdollista lähestyä. Seksuaalisuutta – samoin kuin rikoksen tai hulluuden kaltaisia muita "rajailmiöitä" – on pidetty eri aikoina ongelmallisina eri syistä ja eri perustein. Esimerkiksi erilaiset poliittiset, taloudelliset tai sosiaaliset prosessit vaikuttavat siihen, kuinka tietyt asiat alkavat vaikuttaa ihmisistä ongelmallisilta. Muuttuvat problematisoinnin muodot vaikuttavat puolestaan siihen, kuinka ilmiöt ylipäänsä ymmärretään.²⁸³

Antiikin etiikkaan liittyvissä tutkimuksissaan Foucault oli kiinnostunut erityisesti siitä prosessista, jonka myötä seksuaalisuudesta oli muodostunut moraalinen ongelma. Foucault korosti moraalin käsitteen monimerkityksellisyyttä. Se voi viitata yhtä hyvin arvojen ja normien järjestelmään kuin yksittäisen ihmisten käyttäytymiseen suhteessa näihin sääntökokoelmiin. Seksuaalisuutta onkin tarkasteltu usein juuri näistä kahdesta näkökulmasta. Foucault kuitenkin näki, että moraalista käytöstä on tarkasteltava ennen kaikkea tutkimalla sitä, kuinka yksilöt ohjaavat itseään moraalisisina toimijoina. Foucault ei ollut kiinnostunut vain kielletyistä tai sallituista teoista, vaan hän pyrki tarkastelemaan muun muassa yksilön tunteita, ajatuksia, haluja sekä itseä koskevan pohdinnan ja tarkkailun erilaisia muotoja. Toisin sanoen, Foucault otti tarkastelun kohteeksi ne erilaiset käytännöt ja tekniikat, joiden kautta yksilö muokkaa itseään moraalisisena toimijana. Juuri näitä erilaisia tekniikoita Foucault nimittää *itsekäytännöiksi* (*pratiques de soi*).²⁸⁴

Itsekäytännöt eivät viittaa yksilön käytettävissä oleviin keinoihin noudattaa moraalisia ohjeita tai normeja. Itsekäytäntöjen takaa ei voi ajatella löytyvän mitään ylihistoriallista tai muuttumatonta subjektia. Pikemminkin kyse on yksilön itsen hallinnan ja minuuden rakentamisen prosessista, jossa subjekti tulee olemassa olevaksi. Kyse on käytännöistä, jotka ohjaavat tapaa, jolla ihminen ajattelee itsestään. Erilaiset refleksiivisyyden muodot puolestaan synnyttävät erilaista subjektiutta.²⁸⁵ Itsekäytännöt mahdollistavat yksilön omaan ruumiiseensa, sieluunsa, käytökseensä tai olemisen tapaansa kohdistuvan toiminnan, jonka tavoitteena on saavuttaa jokin haluttu päämäärä, kuten viisauden tai onnellisuuden tila.²⁸⁶ Samalla kyse on siitä prosessista, jossa yksilö subjektivoituu astumalla

²⁸² Alhanen 2007, 145–147.

²⁸³ Foucault 1985a, 23–24; Foucault 1988c, 257; Alhanen 2007, 152–157.

²⁸⁴ Foucault 1985a, 10, 25–27; Foucault 1997, 223–225; Foucault 1988a, 16–17; Alhanen 2007, 155–157. *Itsekäytäntöä* ja sen eri aspekteja kuvaavien käsitteiden kohdalla nojaan Kai Alhasen (2007) tekemiin käännöksiin sekä määritelmiin, joita pidän osuvina ja kuvaavina Foucault'n ajattelun ymmärtämiseksi juuri *käytännön* käsitteen näkökulmasta.

²⁸⁵ Alhanen 2007, 157, 168–169, 180.

²⁸⁶ Foucault 1985b, 367.

tietynlaisen tiedon ja vallan asetelman sisään ja käy ymmärtämään – toisin sanoen objektivoi itsensä – esimerkiksi tietynlaisena seksuaalisena olentona, kuten *halun* subjektina. Foucault’n tähtäimessä olikin kysymys siitä, kuinka länsimainen subjekti oli lähtökohtaisesti rakentunut.²⁸⁷

Itsekäytännöt on ymmärrettävä eräänlaisina kulttuurisina itesuhteen luomisen toimintamalleina, joita yksilölle jatkuvasti tarjotaan ja tyrkytetään, ja joita hän voi hyödyntää, arvioida kriittisesti tai tarvittaessa jopa muokata omia tarpeitaan varten.²⁸⁸ Antiikissa omasta elämästä kirjoittaminen ja erilaiset filosofiset tekstit toimivat apuna itsen muokkaamisen prosessissa. Jos antiikin minäkäytäntöjä määritti omasta elämästä huolehtimisen tärkeys, varhaiskristillistä itesuhdetta leimasi pyrkimys itsestä ja erityisesti omasta tahdosta luopumiseen. Tämä oman minän totuuden tunnustaminen – itsen pukeminen sanoiksi – on Foucault’n mukaan määrittänyt länsimaisen ihmisen sisäisyyden kokemusta eri muodoissa aina näihin päiviin saakka.²⁸⁹ Omaelämäkerralliset tekstit, kuten häpeäkirje, ovat eräs tämän varhaiskristillisyydessä muotoutuneen itsen ymmärtämisen tavan jatkumo.

Itsekäytännöt jakautuvat Foucault’n mukaan neljään erityiseen aspektiin. Ensinnäkin tarkasteluun voidaan ottaa *eettinen substanssi*, se moraalisesti merkittävä yksilön toiminnan alue, jossa yksilö muokkaa itseään moraalisen subjektina. Eettinen substanssi voi hahmottua esimerkiksi teoiksi, haluiksi tai ajatuksiksi. Toiseksi itsekäytäntöjen aspektiksi Foucault nimeää *alistumisen muodon*, jolla viitataan siihen, kuinka yksilö suhtautuu tiettyyn moraaliseen sääntöön kokien olevansa velvoitettu noudattamaan sitä. Kolmas itsekäytäntöjen aspekti liittyy *työstämisen muotoihin*. Ne viittaavat niihin lukuisiin tekniikoihin, joiden avulla yksilö pyrkii muokkaamaan itsestään moraalisen subjektin eettisen substanssin määrittämällä alueella. Tämä voi tarkoittaa muun muassa omien halujen tutkiskelua. Neljäs aspekti on *moraalisubjektin teleologia*. Tällä viitataan siihen tietynlaiseen olemisen tapaan, johon yksilö toiminnallaan pyrkii. Yksittäinen moraalinen teko hahmotuu näin vain vaiheena toiminnan jatkumossa, jossa yksilö pyrkii tavoittelevaansa ole-massaolon muotoon.²⁹⁰ Esimerkiksi antiikin kreikkalaisessa sukupuolietiikassa yksilön refleksiivisen itesuhteen eettiseksi substanssiksi määrittyi sukupuolitoiminta, joka nähtiin voimakkaana ja mahdollisesti orjuuttavana nautintona. Samoin itsekäytännöt määrit-

²⁸⁷ Foucault 1988b, 252–253; Foucault 1985b, 367.

²⁸⁸ Tavat, joiden avulla yksilöt ymmärtävät, tulkitsevat ja tarkkailevat itseään seksuaalisina olentoina muuttuvat historian kuluessa. Esimerkiksi antiikin kreikkalaisilla seksuaalimoraalin keskiössä oli subjektin julkisen toiminnan tapa. Foucault’n mukaan kreikkalaisten seksuaalista käyttäytymistä ei määritellyt yksi, selkeä periaatejoukko. Heidän tavoitteenaan oli pikemminkin eri elämänalueilla tapahtuvan kontrollin ja itsestä huolehtimisen eri muotojen myötä saavutettava harmoninen elämä. Varhaiskristillisissä luostareissa kehittyneet itsekäytännöt sen sijaan tähtäsivät sielun pelastumiseen ja perustuivat Foucault’n mukaan totuusvelvoitteeseen, jonka mukaan jokaisen yksilön tulee tuntea totuus omasta itsestä. Oma sisäinen totuus tuli myös tunnustaa ja alistaa esimerkiksi apotin tulkin-nalle. Tältä pohjalta varhaiskristillisten itsekäytäntöjen keskipisteeksi muodostuivat sukupuoliset halut ja niiden jatkuva tutkiminen ja tulkitseminen. 1200-luvun alussa tapahtunut kristillisen katu-musjärjestelmän laajeneminen ja kehittyminen erilaisine tunnustuskäytäntöineen muokkasivat puolestaan yksilöllistä moraalikokemusta juridis-moraalisempaan suuntaan. (Alhanen 2007, 158–159, 176–178; Foucault 1988d, 11; Foucault 1988a, 16–49; Foucault 1999, 135–136.)

²⁸⁹ Foucault 1988a, 34–49.

²⁹⁰ Foucault 1985a, 26–28; Alhanen 2007, 164–167; Oksala 2005, 159.

tivät ne keinot, joiden mukaan yksilön tuli toimia suhteessa sukupuolinautintoihin. Itsekäytännöt asettivat tälle toiminnalle myös päämäärän, tietynlaisen mallin hyvästä ja järkevästä elämästä.²⁹¹

Foucault'n mukaan itsekäytännöt ohjaavat itsesuhteen lisäksi myös yksilön suhteita toisiin ihmisiin ja ympäröivään yhteisöön. Kreikkalaisille sukupuolinautintojen hallitseminen näyttäytyi muiden ihmisten hallitsemisen edellytyksenä. Tämän lisäksi itsekäytännöt kytkeytyvät yhteisön ylläpitämiin moraalisiin arvoihin ja ihanteisiin: esimerkiksi varhaiskristillistä luostarietiikkaa hallitsivat puhtauden ja kuuliaisuuden ihanteet.²⁹² Keskeinen itsekäytäntöjen piirre on kuitenkin niiden suhde totuuteen ja erilaisiin totuusvelvoitteisiin. Foucault'n mukaan itsekäytännöt viittaavat jokaisessa kulttuurissa tietynlaiseen totuusvelvoitteiden joukkoon. Itsen muokkaaminen tai muuttaminen voi edellyttää ihmiseltä juuri tietynlaisen totuuden oppimista, paljastamista, tunnustamista tai siitä valaistumista. Esimerkiksi roomalaiskatolisen kirkon itsekäytännöt kytkeytyvät Foucault'n mukaan kahdenlaisiin totuusvelvoitteisiin. Yhtäältä yksittäisen kristityn täytyy uskoa todeksi kirkon oppi sekä uskontotuuksia määrittelevät auktoriteetit. Toisaalta kristityn velvollisuus on jatkuvasti tutkia ja tarkkailla sieluaan, tunteitaan ja tekojaan sekä tunnustaa itsestä löytyvä totuus muille. Foucault näkee, että jumalayhteyden saavuttaminen edellyttää kristityltä molempien totuusvelvoitteiden täyttämistä: omaa itseä ei voi oppia tuntemaan olematta kuuliainen kirkon auktoriteeteille, eikä jumalayhteyden edellytyksenä olevaa sielun puhtautta – eräänlaista vanhan minän kuolettamista – voi saavuttaa ilman itsensä läpikotaista tuntemista.²⁹³

3.3.2 Itsekäytännöt, uskonnollisuus ja jumalasuhde

Tarkastellessani seksuaalisen subjektiuden rakentumisen prosessin ja uskonnollisuuden kietoutumista toisiinsa, en viittaa uskonnollisuuden käsitteellä ensisijaisesti mihinkään tiettyyn maailmanuskontoon tai uskonnolliseksi miellettyyn yhteisöön. En myöskään lähde liikkeelle mistään erityisestä uskonnon tai uskonnollisuuden empiirisestä reaali-määritelmästä, vaan turvaudun oman tutkimukseni kannalta käyttökelpoiseksi kokeamani nominaalimääritelmään.²⁹⁴ Ymmärrän uskonnollisuuden ja uskonnon historioitsija Pirjo Markkolan tavoin yksilön ajatteluna ja toimintana, johon sisältyy oletus ”toisen todellisuuden” olemassaolosta.²⁹⁵ Subjektiuden performatiivisen luonteen vuoksi täydennän Markkolan ajatusta esittämällä, että yksilön uskonnollinen kokemusmaailma on ymmärrettävissä diskursiivisesti säädellyksi subjektiuden ulottuvuudeksi. Kyse on yksilön itsesuhteen alueesta, jossa ”toinen todellisuus” tarjoaa vastauksia yksilön elämän perimmäisiin kysymyksiin, kuten hylätyksi tulemiseen, kärsimykseen tai elämän tarkoitukseen.

²⁹¹ Alhanen 2007, 169–170.

²⁹² Alhanen 2007, 169–170, 181.

²⁹³ Foucault 1985b, 367–368.

²⁹⁴ Kimmo Ketolan mukaan uskonnon nominaalimääritelmä on eräänlainen tutkijan ”työkalu”, jonka tehtävänä on tutkimuksen teoreettisista ja käsitteellisistä lähtökohdista käsin ohjata tutkijan havain-toja aineiston äärellä. Nominaalimääritelmä ei ole tosi tai epätosi, vaan joko käyttökelpoinen tai sitten ei. (Ketola 1997, 25–27.)

²⁹⁵ Markkola 2002, 16–17.

Yksilön uskonnollinen kokemusmaailma kytkeytyy erottamattomasti itsekäytäntöihin. Kyse on yksilön itseensä kohdistamasta toiminnasta, joka vaikuttaa siihen, kuinka yksilö ymmärtää ja ohjaa itseään ja omaa elämäänsä sekä pyrkii vaikuttamaan ympäröivään maailmaan ja toisiin ihmisiin. Esimerkiksi myöhäiskeskiajalla voimistuneet kirkolliset tunnustus-, katumus- ja synninpäästökäytännöt muokkasivat ja synnyttivät yksilön kokemusta itsestä syntisenä yksilönä. Samalla synnin kautta rakentunut itsesuhde edellytti yksilöltä jatkuvaa omien ajatusten, tekojen ja halujen tarkkailua.²⁹⁶ Kristinuskossa korostunutta syyllisyydelle rakentunutta itsesuhteen muotoa voikin pitää historiallisesti erityisen kristillisen paimenvallan muodon aikaansaannoksena, ja yksilön kokemaa syyllisyyttä tämän vallanmuodon funktiona. Foucault'n ajattelun näkökulmasta teologiaa tarkastelleet filosofi James Bernauer ja uskontotieteilijä Jeremy Carrette näkevät, että teologia tiedonmuotona samoin kuin erilaiset teologiset käytännöt kytkeytyvät aina valitsemiin tiedon ja vallan asetelmiin. Teologian ja ympäröivän kulttuurin välillä on vastavuoroinen kytkös: teologiaa tehdään aina vallitsevien poliittisten, sosiaalisten ja filosofisten ehtojen ja arvostusten kautta joko niitä toistaen tai kriittisesti muokaten. Teologia risteäviin vallan ja tiedon kenttiin kytkeytyneenä prosessina on aina ehdollistunutta.²⁹⁷

Esitänkin, että yksilön uskonnollisuutta on mahdollista tarkastella yhteiskunnallisesti ja sosiaalisesti ehdollistuneena kokemuksena. Foucault'n ajatus minäkäytännöistä avaa tärkeän näkökulman yksilön uskonnollisuuden ja erityisesti hänen jumalasuhteensa tarkasteluun.²⁹⁸ Ajattelen, ettei yksilön uskonnollinen kokemusmaailma poikkea hulluuden tai seksuaalisuuden kaltaisista kokemuksista, vaan pikemminkin rakentuu samalla tavoin osana yhteiskunnallisesti ehdollistuneita minäkäytänteitä. Tämä tarkoittaa sitä, että uskonnollisuus ja uskonto objektivoituvat häpeäkirjeissä eri tavoin. Kirjoittajien ymmärrys esimerkiksi hyvästä tai tavoiteltavasta uskonnollisuudesta tai jumalasuhteesta vaihtelee sen mukaan, millaisten kulttuuristen mallien mukaisesti he ymmärtävät itseään ja suhdettaan "toiseen todellisuuteen".²⁹⁹

Suomalaisessa sielunhoidon ja käytännöllisen teologian tutkimuksessa ihmisen jumalasuhdetta on tarkasteltu pitkälti psykoanalyttisen teoriaperinteen mukaisesti.³⁰⁰ Keskeisenä käsitteenä tässä työskentelyssä on toiminut *jumalakuva*, jolla on viitattu tietynlaiseen

²⁹⁶ Foucault 1998a, 47; Delumeau 1990, 1–4.

²⁹⁷ Bernauer & Carrette 2004, 2–3.

²⁹⁸ Foucault viittaa itse totuusvelvoitteiden ja jumalasuhteen väliseen kytkökseen esimerkiksi tarkastellessaan *parrhesian* käsitettä. Parrhesia tarkoittaa erityistä totuuden lausumisen tapaa, jossa totuuden puhuminen nähdään moraalisenä velvollisuutena ja se kytkeytyy kiinteästi osaksi lausujan olemisen tapaa. Foucault analysoi parrhesian käsitteen muodonmuutosta varhaisessa kristinuskossa: Uudessa testamentissa ja juutalais-hellenistisissä teksteissä se ymmärrettiin kyynikoiden filosofian tavoin totuuden kertomiseen liittyvänä rohkeutena – apostolien hyveenä – ja eräänlaisena sydämen avoimuutena ja sielun läpinäkyvyytenä suhteessa Jumalaan. Myöhemmin, askeettisen perinteen sisällä, parrhesia ymmärrettiin ihmisen huonona luonteenpiirteenä, eräänlaisena tottelemattomuutena ja häpeämättömyytenä Jumalaa ja hänen vaatimuksiaan kohtaan. Foucault'n mukaan parrhesian varhaisempi muoto jäi elämään kristillisen mystiikan sisällä, kun taas myöhäisempi, negatiivinen muoto vakiintui tunnustuskäytänteiden kehittymisen ja lisääntymisen myötä samalla kun ryhdyttiin korostamaan, että pelastuminen voidaan saavuttaa vain kuuliaisuuden ja alistumisen avulla. (Bernauer 2004, 82–87.)

²⁹⁹ Ks. Kivivuori 1999, 15–18.

³⁰⁰ Esim. Hyrck 1995; 2003.

psykkiseen mielikuvaan Jumalasta. Jumalakuvan olemusta on hahmotettu eri tavoin. On esimerkiksi nähty, että yksilön suhde Jumalaan perustuu hänen aikaisempaan elämänhistoriaansa ja erityisesti hänen suhteeseensa omiin vanhempiinsa. Toisaalta yksilön jumalakuvan on voitu nähdä heijastavan jungilaisen ajattelun hengessä yleisempiä kulttuurisia isä- ja äitikuvia tai kollektiivisen piilotajunnan arkkityyppejä.³⁰¹ Objektiteoreettisesta näkökulmasta käsin jumalasuhdetta tarkastellut Matti Hyrck on puolestaan esittänyt, että yksilön jumalasuhde rakentuu muiden tunnesuhteiden tavoin tiedostamattomien, yleisinhimillisten ja arkkityyppisten suhteessaolon mielikuvien varaan.³⁰²

Palauttamalla jumalakuva pelkästään tiedostamattomiin elämänhistorian tunnesuhteisiin tai kulttuurisiin arkkityyppeihin menetetään kuitenkin näkökulma jumalasuhteeseen sisältyvään subjektiutta luovaan valtaan. Samalla tavoin kuin yksilön itseensä kohdistama ajattelu on riippuvainen häntä muokkaavista tiedon ja vallan käytänteistä, myös hänen suhteensa Jumalaan rakentuu osana laajempaa kulttuurista asetelmaa. Foucault'n termejä käyttäen Jumala *objektivoituu* juuri tietynlaisena riippuen kulloisestakin kulttuurisesta tilanteesta. Jumalasuhde ei tässä mielessä ole esimerkiksi kirkkopoliittisten keskustelujen "ulkopuolella" vaan se pikemminkin saa muotonsa laajempien yhteiskunnallisten ja kirkollisten keskustelujen prosessissa.³⁰³ Minäkäytänteiden näkökulmasta yksilön käsitys Jumalasta on ennen kaikkea valtasuhde, joka tuottaa aina myös subjektiutta.

Jumalasuhteeseen ja jumalakuvaan liittyvä vallan aspekti ei ole uusi ajatus. Etenkin feministiteologian piirissä on korostettu kristillisen jumalakuvan ja patriarkaalisen järjestyksen kiinteää yhteyttä, joka näkyy niin teologian symboliikan (maskuliininen Jumala) kuin erilaisten kirkollisten käytänteiden tasolla (esimerkiksi papinvirka).³⁰⁴ Feministiteologia on kohdistanut kritiikkinsä sellaisia teologisia ja kirkollisia rakenteita kohtaan, jotka sortavat ja alistavat marginalisoituja ihmisryhmiä. Tasa-arvon ja sorrettujen vapautumisen vaatimukset ovatkin pitkälti määrittäneet feministiteologian itseymmärrystä.³⁰⁵ Feministiteologia eroaa tutkimukseni queer-teologisesta otteesta juuri valtaan liittyvien käsitysten osalta. Feministiteologiassa korostettu vapauttamisen ajatus perustuu ajatukseen vallasta eräänlaisena omistuksena tai resurssina, jota erilaisilla toimijoilla voi olla enemmän tai vähemmän. Näin valta voidaan nähdä eräänlaisena kykynä, jonka avulla voidaan estää muuten vapaasti etenevä liike.³⁰⁶ Tällainen tukahduttava vallan aspekti on läsnä esimerkiksi silloin, kun feministiteologiassa tarkastellaan naisten uskonnollista toimijuutta valtaistumisen ja vallan ottamisen kysymysten kautta.³⁰⁷ Ajattelen kuitenkin,

³⁰¹ Jumalakuvien psykoanalyttisen tarkastelun eri näkökulmista ks. Rizzutto 1979; Hyrck 1995, 15–18.

³⁰² Hyrck 2003, 56–60. Toisaalta Matti Hyrck näyttäisi ajattelevan, että jumalakuviin sisältyy myös yhteiskunnallinen ja kulttuurinen aspekti. Hän esimerkiksi näkee, että jumalakuvat ovat kollektiivisia ja ne saavat tietylle aikakaudelle ja sukupolvelle ominaisen luonteensa. (Hyrck 1995, 25–26; Hyrck 2003 231–342.)

³⁰³ Esimerkiksi sosiologi Janne Kivivuori kuvaa, kuinka vasta 1960-luvulla yhteiskunnan moniarvoistuminen sai kirkon ottamaan etäisyyttä tarkkailevaan ja rankaisevaan Jumalaan. Samalla saarnaamisen rooli väheni ja yksilöön kohdistuvan keskustelemaan ja ymmärtävän työn merkitys lisääntyi. (Kivivuori 1999, 26–29.)

³⁰⁴ Ks. esim. Vuola 2006, 46–50.

³⁰⁵ McClintock Fulkerson 2003, 109; Vuola 2010, 179–180; Jones 2000, 14–19.

³⁰⁶ Pulkkinen 2003, 88–90.

³⁰⁷ Ks. Vuola 2010, 179–180.

että jumalasuhteeseen sisältyvä valta ymmärretään liian kapeasti, jos se nähdään vain rajoittavana, patriarkaaliseen järjestykseen kytkeytyvänä valtana. Yksilön jumalasuhdetta tulisi pikemminkin analysoida kohteensa tuottavan vallan näkökulmasta. Tällöin kyse on sen analysoimisesta, kuinka yksilön jumalasuhte kytkeytyy laajempiin subjektiutta tuottaviin normalisoivan hallinnan mekanismeihin. Normalisoivan hallinnan mekanismit tulevat näkyviin juuri Jumalan edessä koetussa häpeässä: jumalasuhteessa torjutuksi tuleminen kertoo samalla niistä kulttuurisista ehdoista, joiden varassa yksilön on mahdollista tulla sosiaalisesti olemassaolevaksi. Jumalasuhte on yksi keskeinen säie subjektiutta luovan vallan verkostossa.

3.3.3 Tutkimuksen menetelmä ja näkökulma aineistoon

Tapa, jolla analysoin kirjeitä, on teoriasidonnainen. Hyödynnän Foucault'n problematisoitumisen ideaa analyysiani suuntavana näkökulmana. Subjektiuden rakentuminen tulee näkyväksi juuri problematisoitumisen tarkastelussa. Kysyn, millä perusteella seksuaalisuus muodostaa kirjoittajalle ongelman ja kuinka tämä ongelma konkretisoituu yksilön itseensä kohdistamissa käytänteissä. Eräänlaisena kehikkona analyysilleni toimivat Foucault'n hahmottelemat itsekäytäntöjen aspektit: kuinka kirjeissä käsitetään normaali seksuaalisuus, millaisia erontekoja ja kategorioita käytetään, kun puhutaan seksuaalisuudesta? Millainen suhte otetaan erilaisiin normeihin tai totuuksiin seksuaalisuudesta? Entä kuinka ja miksi kirjoittajat ovat pyrkineet vaikuttamaan itseensä ja toisiin ihmisiin suhteessa näihin normeihin?³⁰⁸

Analyyksimenetelmäni liikkuu teoriasidonnaisen laadullisen sisällönanalyysin ja ontologiseen konstruktionismiin nojaavan diskurssianalyysin³⁰⁹ välimaastossa. Foucault'n ajatteluun pohjautuvassa diskurssianalyysissä analysoidaan yleensä hegemonisia diskursseja, jotka ymmärretään historiallisesti tai alueellisesti vakiintuneiksi ajattelun, kielenkäytön ja toimintatapojen käytännöiksi. Perinteisesti tällaisen analyysin kohteena on ollut institutionalisoitunut puhe, esimerkiksi erilaiset asiantuntijatekstit.³¹⁰ Itse otan analyysini kohteeksi eri aikoina hegemonisiin diskursseihin kytkeytyvän subjektin, joka kirjoittautuu esiin häpeäkirjeissä. Kyse on subjektin ja subjektiuden muotojen analyysistä, jossa subjektin ei nähdä heijastavan vallitsevaa "ajan henkeä" vaan subjektit elävät ritualisoidun, toistavan toiminnan kautta todeksi kulloinkin vallitsevan "normaalin" seksuaalisuuden. Diskurssit, joissa subjekti tulee olemassa olevaksi ovat käytäntöä, yksilön pyrkimystä vaikuttaa omiin elämänmahdollisuuksiin. Kyse on omaa elettävää elämää koskevista neuvotteluista, kamppailuista ja kyvyistä suhteessa normaalina käsitettyyn seksuaalisuuteen.³¹¹

Teoriasidonnainen laadullinen sisällönanalyysi on tarjonnut minulle välineitä aineiston tarkempaan lukemiseen. Käytännössä olen lukenut aineistonani olevia kirjeitä poimien niistä mainintoja seksuaalisuuteen kohdistuvista häpeän kokemuksista. Nämä mai-

³⁰⁸ Ks. Helén 1997, 356.

³⁰⁹ Diskurssianalyysi voidaan määritellä "sellaiseksi kielen käytön ja muun merkitysvälitteisen toiminnan tutkimukseksi, jossa analysoidaan yksityiskohtaisesti sitä, miten sosiaalista todellisuutta tuotetaan erilaisissa käytännöissä". (Jokinen & Juhila & Suoninen 1993, 9–10.)

³¹⁰ Jokinen 2004, 192–195.

³¹¹ Ks. Helén 1997, 358.

ninnat olen luokitellut analyysikehikoksi suuntaviivojen mukaisesti. Nämä hyvinkin erilaisia ilmiöitä kuvaavat luokat olen taas pyrkinyt saattamaan yhteen niin, että minun on ollut mahdollista osoittaa kokemusten kytkeytyvän laajempiin ajattelua ja subjektiutta ohjaaviin kulttuurisiin käytänteisiin, toisin sanoen hegemonisiin diskursseihin. Tämän lisäksi olen etsinyt näitä laajempia kulttuurisia ymmärryksiä erottavia piirteitä niin, että olen voinut osoittaa hegemonisten diskurssien murroksia ja historiallisia muodonmuutoksia subjektiuden muodonmuutosten avulla. En ole pyrkinyt siteeraamaan jokaista tiettyä ilmiötä kuvaavaa kirjettä ilmiötä käsitellessäni, sillä keskeiset seksuaalisen subjektiuden rakenteet saturoituvat kirjeissä.³¹² Jokaisen kirjeen lainaaminen ei välttämättä nostaisi aineistosta esiin mitään uutta. Lainaamani sitaatit toimivatkin esimerkkeinä aineistosta hahmottamistani subjektiuden muodoista.

Suomalaisessa seksuaalisuuden tutkimuksessa käytetään usein *seksuaalisukupolven* käsitettä viittaamaan niihin eroihin, joita eri aikana eläneiden ihmisten seksuaalisuutta koskeissa arvoissa, asenteissa ja ilmaisutavoissa voidaan havaita.³¹³ Käsitys seksuaalisukupolvista on kuitenkin monella tapaa ongelmallinen. Ensinnäkin se kuljettaa mukanaan ajatusta seksuaalisuudesta muuttumattomana viettivoimana, joka on vasta hiljattain vapautunut erilaisten tukahduttavien voimien, kuten ”kristillisen moraalin”, ikeestä.³¹⁴ Toiseksi se kadottaa näkyvistä yksilöiden väliset sosiaaliset ja yhteiskunnalliset erot; sukupolvikokemuksina pidetyt asiat eivät koskaan koske koko ikäluokkaa samalla tavalla.³¹⁵ Yksilöiden välisten erojen ohittamisen lisäksi seksuaalisukupolven käsite ei ole myöskään kyllin herkkä yksilön *sisäiselle* moniäänisyydelle ja kokemusten kerroksellisuudelle. Subjekti ymmärretään seksuaalisukupolven mallissa muuttumattomaksi, ehjäksi ja ristiriidattomaksi oman aikansa eetoksen kanssa ja sukupolvien muutos selitetään yksilöiden ulkoisilla tekijöillä kuten lääketieteellisillä innovaatioilla tai seksuaalisuutta koskevan tiedon lisääntymisellä.³¹⁶ Seksuaalisukupolven malli kadottaa näkökulman juuri niihin kamppailuihin, neuvotteluihin ja sisäisiin pohdintoihin, joita yksilöt tekevät suhteessa kulloinkin vallitseviin seksuaalisuuden normistoihin. Seksuaalinen subjektiuus saa muotonsa juuri näissä henkilökohtaisissa kamppailuissa.

Tarkoitukseni on analyysini avulla hahmottaa erilaisia seksuaalisen subjektiuden muotoja tuottavien käytäntöjen kokonaisuuksia. Itsekäytännöt, joiden avulla subjektiiksi tullaan, muuttuvat historian kuluessa. Muutokset subjektiutta luovissa käytännöissä viittaavat laajempiin kulttuurisiin kokonaisuuksiin, joista voidaan käyttää *diskursiivisen muodostelman* tai *dispositiivin* (*dispositif*) käsitettä. Dispositiivin käsitteellä Foucault viittasi

³¹² Saturoitumisen kysymyksestä ks. tarkemmin luku 7.

³¹³ Seksuaalisukupolvella viitataan ihmisjoukkoon, joka on elänyt tietyn historiallisen ajanjakson ja kohdannut siihen liittyvät kokemukset, ideologiat ja ajan hengen. Seksuaaliseen sukupolven kuuluminen edellyttää sosiaalistumista tuon ajan käsityksiin seksuaalisuuden luonteesta, sukupuolimoraalista ja ”oikeasta” ja ”väärästä” seksuaalisuudesta. Oman aikansa käsitykset toimivat odotusarvoina ja mittatikkuna, joihin yksilö vertaa omia kokemuksiaan ja toimintojaan. Esimerkiksi Elina Haavio-Mannila ja Osmo Kontula nimittävät vuosina 1917–36 syntyneitä suomalaisia *seksuaalisen pidättyvyyden polveksi*, vuosina 1937–56 syntyneitä *seksuaalivallankumouksen polveksi* ja vuosina 1957–80 syntyneitä *tasa-arvoistuvaksi polveksi*. (Ronkainen 1994, 36; Haavio-Mannila & Kontula 2001, 21–22.)

³¹⁴ Ks. esim. Haavio-Mannila & Kontula 2001, 22.

³¹⁵ Purhonen 2008, 16.

³¹⁶ Ks. esim. Ronkainen 1994, 37–39.

toisiinsa kytkeytyvien diskursiivisten ja ei-diskursiivisten käytäntöjen kokonaisuuteen, joka objektivoi ja subjektivoi yksilöitä aivan erityisellä tavalla. Kyse on erilaisten käytäntöjen säännönmukaisuuksista, diskurssissa havaittavista järjestyksistä, sekä käsitteiden ja muodonmuutoksien järjestelmällisyydestä – pohjimmiltaan samojen diskursiivisten käytäntöjen sääntöjen mukaan muodostetuista lausumista.³¹⁷ Foucault’lle diskurssien analyysin tarkoituksena oli nostaa esiin juuri se erilaisissa käytännöissä julkilausumaton merkitys tai periaate, joka liittyy erilaiset käytännöt toisiinsa, ja johon kaikki käytännöt viittaavat. Foucault toteaa, että dispositiivin sisäistä rakennetta voivat merkitä myös erilaiset vaikenemiset ja aukkopaidat, joille yhtä lailla on oma ainutkertainen paikkansa diskursiivisessa muodostelmassa. Se, mistä diskursiivisen muodostelman puitteissa ei voida lausua, kertoo yhtä lailla diskursiivisen muodostelman ominaislaadusta.³¹⁸ Diskursiivisen muodostelman analyysin tarkoituksena ei ole kuvata sitä, mitä ihmiset ajattelivat tai mihin he elämässään pyrkivät. Sen sijaan tarkastelun kohteena ovat ne säännöt, jotka ohjasivat ihmisiä ajattelemaan itsestään juuri tietyllä tavalla.³¹⁹ Dispositiivi viittaa tiedon, erilaisten valtasuhteiden ja niihin sisältyvien ei-diskursiivisten käytäntöjen sekä yksilön itsesuhteen matriisiin, joka mahdollistaa tietynlaisen kollektiivisen elämänjärjestyksen.³²⁰

Dispositiivin muodostaman elämänjärjestyksen muutos toiseen ei tapahdu yhdellä iskulla, eikä historiallisille muutoksille voida osoittaa vain yhtä syytä tai mekanismia vaan ilmiöiden muutoksen takana on nähtävä monimutkainen riippuvuuksien rykelmä: muutokset yhdellä osa-alueella johtavat muutoksiin muilla alueilla.³²¹ Tämä jatkuvasti erilaisissa käytännöissä muuttuva tiedon, vallan ja subjektien elämänjärjestys on eri tavalla polveutuen luonut aikamme seksuaalisuuteen liittyvät objektivoinnin ja subjektivoinnin muodot. Seksuaalisuuden erilaiset kokemistavat eivät seuraa toisiaan vaiheina tai sukupolvina vaan nykyhetkeä edeltäneet elämisenmuodot – aiemmat dispositiivit – vaikuttavat edelleen kokemustemme ja ajattelutapojemme ehtoina.³²²

³¹⁷ Alhanen 2007, 48–74; Foucault 2005, 157–158. Foucault mukaan olemme tekemisissä dispositiivin kanssa, kun ”tiettyjen lausumien väliltä voidaan kuvata samanlainen hajonnan järjestelmä, kun kohteiden, lausumisen tyyppien, käsitteiden ja aihevalintojen välinen säännöllisyys (järjestys, vastaavuus, asemia ja toimintoja, muodonmuutoksia) voidaan määrittää”. (Foucault 2005, 54–55.)

³¹⁸ Foucault 2005, 157–158; ks. myös Helén 1997, 357.

³¹⁹ Alhanen 2007, 70.

³²⁰ Alhanen 2007, 104–105; Helén 1997, 359. Esimerkkinä dispositiivista käy juridisen diskurssin ja vankilajärjestelmän muodostama kokonaisuus. Siinä juridinen diskurssi objektivoi rikosta, rikollista ja rangaistusta tietyllä tavalla, esimerkiksi rikollinen voidaan nähdä yhteiskuntajärjestyksen rikkojana. Erilaisia valtasuhteita edustavat vankiloiden kuriteknikat, jotka pyrkivät tekemään rikollisista jälleen yhteiskunnan sääntöjä tottelevia kansalaisia. Tässä prosessissa muotoutuu myös subjektin, vangen, reflektiivinen itsesuhde: kokemus itsestä lainrikkokana. Dispositiivin ei-diskursiiviset käytännöt, esimerkiksi vankilan arkkitehtoniset järjestelyt tai vankien elämäkertatietojen aktiivinen kirjaaminen, vaikuttivat hiljalleen uusien diskurssien syntyyn. (Alhanen 2007, 107–111.)

³²¹ Alhanen 2007, 93–96.

³²² Helén 1997, 360.

4 Vartioitu minuu

4.1 SUOMALAISEN SEKSUAALISUUDEN JUURET

4.1.1 Väestöpolitiikan synty

Ennen kuin lähdän analysoimaan häpeäkirjeistä hahmottuvia seksuaalisen subjektiuden muotoja, on tarpeen hahmottaa tarkemmin suomalaisen seksuaalisuuden juuria – niitä edelleen eri muodoissa vaikuttavia kulttuurisia pohjavirtoja, jotka ovat tarjonneet puitteet yksilöiden itseymmärrykselle. Suomalaisten seksuaalisuuteen liittyvien häpeäntunteiden juuret ovat pohjimmiltaan löydettävissä 1600-luvulla alkaneesta yleiseurooppalaisesta poliittisesta ja tieteellisestä kehityksestä. 1600–1800-lukujen aikana luotiin pohja monille yhä normaaleina näyttäytyville sukupuoli- ja seksuaalisuuden käyttäytymisen muodoille, joista poikkeaminen koetaan häpeälliseksi.

Länsimaista seksuaalisuuden kokemusta muotoilivat ennen kaikkea eurooppalaisten kansallisvaltioiden 1700-luvulta eteenpäin harjoittamat väestöpoliittiset hankkeet sekä 1800-luvulla syntyneet kliinisen lääketieteen ja psykiatrian mallit selittää ja kuvata ihmistä. Väestöpolitiikan ydinarvo oli väestön terveys. Yhteiskunnallisia ongelmia alettiin hahmottaa yhä enemmän lääketieteellisinä kysymyksinä. Lääketieteen eri alat nostivat esiin erilaisia sosiaalisia ongelmia ja liittivät ne yhteiskunnallisen edistyksen kysymykseen: sairaus oli merkki yhteiskunnan taantumisesta, lisääntynyt terveys puolestaan edistyksestä.³²³

Erityisasemaan väestöpoliittisissa hankkeissa nousi psykiatria, joka kohdistui kaikkien intensiivisimmin yksilön elämään, sillä se pyrki kuvaamaan ja luokittelemaan yhteiskunnan elämää uhkaavia sairaita ja epänormaaleja yksilöitä.³²⁴ Kliininen psykiatria perusteorioineen loi perustan seksuaalitieteellisille tutkimuksille ja teoretisoinneille. 1840-luvulta alkaen alettiin julkaista erilaisia lääketieteellisiä tutkielmia, jotka koskivat sukupuoli- ja seksuaaliperversioiden ja psykopatologioiden problematiikkaa.³²⁵ Syntiä, ylettömyyttä ja siveysrikkomuksia – kiellettyjä ja kauhistuttavia tekoja – korostaneet kristilliset seksuaalisuuden ymmärtämisen mallit vaihtuivat normaalia ja patologista yksilöä määrittävään

³²³ Helén 1997, 52–58, 126; Nätkin 1997, 62. 1800-luvulla tilastotoimen vilkastuminen, kulkutaudit ja suuret yhteiskunnalliset muutokset, kuten teollistuminen ja kaupungistuminen, voimistivat yhteiskunnan medikalisoitumista. Charles Darwinin (1809–1882) tutkimukset sekä Thomas Malthusin (1766–1834) väestöoppi muuttivat terveyspolitiikan suuntaa. Luonnollinen väestönkasvu alkoi hahmottua yhteiskunnallisena uhkana, joka aiheutti puutetta ja köyhyyttä uhaten valtion vaurautta ja yksilön onnea. Vallanpitäjien katse kääntyi yhä enemmän terveyden kannalta ongelmallisiin väestöryhmiin ja elinympäristöihin. Lääkäreiden ja terveysviranomaisten kohteeksi tuli kulkureiden, kerjäläisten ja prostituoitujen kaltainen ”ongelmaväestö”. 1800-luvun puolivälin moraalihygienistinen terveyden vaaliminen pyrki suojelemaan yhteiskunnan terveitä osia ja jäseniä juoppouden ja prostituution kaltaisia periytyviksi ymmärrettyjä rappeutumisilmiöitä vastaan. (Helén 1997, 58–59, 126–127; Waters 2006, 43–44.)

³²⁴ Helén 1997, 61, 264.

³²⁵ Helén 1997, 274.

järjestelmään, jossa ruumiin ja luonteen piirteitä, ilmeitä, taipumuksia, mielikuvia ja nautintoja pyrittiin luokittelemaan pikkutarkasti.³²⁶ Kliininen psykiatria ja seksologiset teoretisoinnit synnyttivät seksuaalisuuden käsitteistön ja tyypittelyn kirjon. *Pedofiili, masokisti, nymfomaani ja ekshibitionisti* ovat esimerkkejä 1800-luvun lopulla esiin loihdituista perversseistä hahmoista, joita kaikkia yhdisti poikkeavuus heteroseksuaalisesta, lisääntymiseen tähtäävän seksuaalisuuden normista.³²⁷

Väestöpoliittisten hankkeiden tärkein varjelu kohde oli naisen reproduktiivinen ruumis. Taustalla oli 1700-luvulla tapahtunut muutos siinä, kuinka sukupuolten olemus ja sukupuoliero ymmärrettiin. Aristoteleen, Galenoksen ja Soranuksen näkemyksiin pohjautunut klassinen lääketiede edusti eräänlaista yhden sukupuolen mallia, jossa miehen ja naisen väliset anatomiset ja olemukselliset erot olivat pikemminkin aste- kuin laatueroja. Erot heijastelivat sukupuolten välistä kosmologista ja sosiaalista hierarkiaa: naisruumis oli miesruumiin huonompi ja vähäarvoisempi versio. Ajattelumalli korvautui 1800-luvulle mennessä näkemyksellä, jonka mukaan naisruumis oli anatomialtaan täysin erilainen kuin miesruumis. Uudessa mallissa naisruumiin merkitsevin piirre oli sen reproduktiivisuus. Biologinen äitiys alettiinkin nähdä naisen normaalina olemismuotona. Biologisesta sukupuolierosta muotoutui pian myös yhteiskunnallinen ero. Naisen yhteiskunnalliseksi paikaksi rajautui perheen piiri, lasten synnyttäminen ja kasvattaminen. Esimerkiksi kuukautiskierron aiheuttama hermoherkkyys ja heikkotahtoisuus toimivat 1800-luvun loppupuolella valistusfilosofien perusteluna sille, että olemukseltaan siveän ja hillityn naisen luonnollinen paikka on julkisen vallan ja kansalaisuuden ulkopuolella oleva kodin piiri.³²⁸

Väestöpoliittiset hankkeet, normalisoiva lääketiede, psykiatria sekä muuttunut käsitys naissukupuolen olemuksesta liittyivät toisiinsa ydinperheessä, joka alkoi hahmottua yhteiskunnan jäsenten – ja siten myös koko yhteiskunnan elinvoiman – normaalin kehityksen tärkeimpänä takaajana. Tärkeimmäksi perheen sisäiseksi suhteeksi hahmottui naisen ja lapsen välinen, hoivaava ja kasvattava suhde. Biologinen äitiys määritteli naisen yhteiskunnallisen arvon. Nainen oli ensisijaisesti äiti, ja perheenpiiri oli luonnollinen naisen toimintaympäristö, joka tuli pitää koossa, puhtaana, terveenä ja moraalisesti kunnollisena.³²⁹

4.1.2 Siveä suomalainen kansakunta

Suomessa kehityslinjat toteutuivat pitkälti samaan tapaan kuin muualla Euroopassa, vaikkakin laajamittaiset väestöpoliittiset hankkeet käynnistyivät Suomessa vasta toisen maailmansodan aikana.³³⁰ Reformaation jälkeisessä Suomessa valtio ja kirkko kontrolloivat sukupuolikäyttäytymistä niin kutsutun absoluuttisen sukupuolimoraalin hengessä.

³²⁶ Foucault 1979, 64, 67; Davidson 2001, 22–24.

³²⁷ Waters 2006, 45; Helén 1997, 275, 278; Davidson 2001, 22.

³²⁸ Laqueur 1990, 4–11; Helén 1997, 88–93.

³²⁹ Helén 1997, 112, 115, 129–130. Naisten yhteiskunnallinen asema vaikutti siihen, millaisia ihanteita naiselle tarjottiin. Porvariston ja sivistyneistön naisille avautui 1800-luvulla erityisiä julkisen ja yhteiskunnallisen toiminnan alueita naisasialiikkeen myötä. Työläisnaisen kohdalla kodin ulkopuolinen työ nähtiin tilapäisratkaisuna; kutsumuksena nähtiin miehen ja lasten pitäminen kodin piirissä. (Helén 1997, 115.)

³³⁰ Nätkin 1997, 62.

Avioliiton ulkopuolisista tai esiaviollisista seksuaalisuhteista rangaistiin kirkkolainsäädännön puolella aina vuoteen 1868 asti. Yleisessä lainsäädännössä sanktioista luovuttiin vasta vuoden 1929 avioliittolain myötä.³³¹ Staattisessa sääty-yhteiskunnassa sukupuolten rooleja sääteli ennen kaikkea kolmisäätyoppi. Huoneenhallitus (*oeconomia*) määritti talon isännän Jumalan vallan edustajaksi, jonka vallan alle muiden perheenjäsenten tuli alistua. Perheenemännän ominaisuuksina kunnioitettiin ahkeruutta, velvollisuudentuntoa ja työteliäisyyttä. Yhtenäiskulttuurissa perhekunnan jäsenten arkielämän rajoista, tehtävistä ja velvollisuuksista saarnattiin ja niitä opetettiin kansalle katekismukseen sisältyvien huoneentaulujen avulla. ”Huoneentaulun aikakausi” säilyi lähes muuttumattomana 1800-luvun puoliväliin saakka.³³²

Yhtenäiskulttuurin murros 1800-luvun puolivälissä käynnisti uudenlaisen keskustelun perheestä, naisten asemasta, seksuaalisuudesta ja sukupuolen luonteesta.³³³ Uudenlaista sukupuolen ja seksuaalisuuden asetelmaa rakensivat erityisesti 1800-luvun puolesavälissä kansallisvaltiota hahmotelleet sivistyneistömiehet sekä 1870–1880-luvuilla järjestäytyneen porvarillisen naisasialiikkeen keskeiset voimahahmot. Sukupuolta, perhettä ja avioliittoa koskeva keskustelu oli osa kansalaisyhteiskunnan muodostumisprosessia. Molempien osapuolten puheenvuoroissa korostuivat kansakunnan terveys ja siveellisyys, joka tiivistyi *kansallisen äidin* hahmoon. Kansallismielisten sivistyneistömiesten hahmotelmissa kansallinen äitiys näyttäytyi naisen moraalisena ihanteena ja sisäisenä kutsumuksena. Miehen luonnollisten ominaisuuksien nähtiin sopivan kaupankäynnin, politiikan ja hallinnon alueille, naisen olemus puolestaan suuntasi häntä kohti lasten kasvatusta. Naisen kansalliseksi tehtäväksi määrittyikin kansakunnan moraalisen jatkuvuuden turvaaminen lastenkasvatuksen kautta.³³⁴

Porvariston piirissä muotoutunut naisasialiike näki puolestaan kansallisen äidin tehtävänä suuntautumisen kodin piiristä ulospäin. Kansallisen äidin idea antoi naisasialiikkeelle perustan naisten oikeudetonta asemaa ja alistamista vastaan ja vaatimuksille naisten yhteiskunnallisten mahdollisuuksien laajentamisen puolesta. Naisasialiike korosti, että jos naisten sallittiin tasa-arvoisina kehittää luontaisia taipumuksiaan, he saattoivat saavuttaa ne valmiudet, joita äidillisen tehtävän täyttäminen kansakunnan hyväksi heiltä vaati. Naisen siveellisestä rakkaudesta kumpuava kyky hoivata ja kasvattaa ulottui koko kansakunnan hyödyksi esimerkiksi hyväntekeväisyys- ja kansanvalistustyössä. Sivistyneistönaisten käsitys äitiydestä oli myös suomalaisuusideologian levittämistä käytännössä: kasvatusoppeja, puhtausnormeja sekä elämäntapojen moraalista ryhtiä pyrittiin levittämään muiden yhteiskuntaluokkien naisille.³³⁵

1880-luvulla keskustelu avioliitosta ja perheestä laajeni yleiseksi naisemansipaatioskeskusteluksi. Kirkollisissa piireissä naisten yhteiskunnallista asemaa parantaviin pyrkimyksiin suhtauduttiin epäilevästi. Esimerkiksi arkipiispaksi myöhemmin valittu Kuopion piispa Gustaf Johansson piti naisasialiikkeen pyrintöjä siveettömyyttä edistävänä perusvoimana, joka rikkoi valtion ja yhteiskunnallisen järjestyksen perustana olevaa

³³¹ Sihvo 1981, 24–26; Huhta 2005, 210; Nieminen 1951, 70–71.

³³² Räisänen 1995, 32–33.

³³³ Nieminen 1951, 11–18; Räisänen 1995, 22–23, 31.

³³⁴ Helén 1997, 139–144; Räisänen 1995, 38–39; Nevala 2002, 94.

³³⁵ Nätkin 1997, 36–37.

”pyhää perhejärjestystä” vastaan. Johanssonin mielestä naisasian edistäjät edustivat ihmisen ”alhaisempaa luontoa” kapinoidessaan Jumalaa vastaan. Sukupuolieron kunnioittaminen oli Johanssonin mukaan ihmisyyden eettinen perusta, jossa joka hetki kamppailtiin ”vanhaa Aatamia” vastaan.³³⁶

Naisasianaiset pyrkivät omasta puolestaan korostamaan pyrkimystensä kristillistä perustaa. He korostivat vapautta ja tasa-arvoa kristillisinä perusarvoina ja kritisoivat Uuden testamentin sanomalle vierasta patriarkaalista ideologiaa. Naisliikkeen parissa naisemansipaatiota pidettiin kristinuskon hedelmänä ja kristinuskoa naisemansipaation takaajana, sillä kristinuskoki tuki kummaltakin sukupuolelta edellytettää sukupuolisiveellisyyttä.³³⁷ Myös monet kirkonmiehet tukivat naisliikkeen pyrkimyksiä muun muassa ohjesääntöisen prostituution lopettamiseksi. Keskustelu prostituutiosta ja siihen liittyvää kaksinaismoraalista nostivat seksuaalisuuteen ja sukupuolisiveellisyyteen liittyvät kysymykset yhä enemmän julkisuuteen 1880-luvulla. Siveellisyysskeskustelussa yhteiskunta- ja sukupuolimoraali kytkeytyivät toisiinsa. Moraalireformistit – joukko keski- ja yläluokkaan kuuluneita naisasianaisia, lääkäreitä, kirjailijoita ja teologeja – pyrkivät palauttamaan muuttuvan yhteiskunnan moraalin kestäväälle, kristillissiveelliselle pohjalle. Näin keskustelu sukupuolisiveellisyydestä liittyi samalla uskonnollisiin käsityksiin seksuaalisuudesta, sukupuolesta ja perheestä, joko niitä haastaen tai niistä tukea hakien.³³⁸

Terveystenhoitovalistus ja moraalireformistien toiminta sukupuolimoraalin parantamiseksi synnyttivät 1880-luvulta alkaen huomattavan määrän sukupuolisiveellisyyttä ja -hygieniää käsittelevää valistuskirjallisuutta, joka oli pitkälti suomennettu saksalaisista, englantilaisista, ranskalaisista ja pohjoismaisista alkuteoksista.³³⁹ Sukupuolta ja perhettä koskeva keskustelu aktualisoitui julkaistuissa teoksissa. Vuosina 1865–1920 julkaistuja avioliitto-oppaita tutkinut historioitsija Arja-Liisa Räisänen näkee, että teosten julkaiseminen oli reaktio yhteiskunnassa tapahtuviin rakenteellisiin ja ideologisiin muutoksiin. Esimerkiksi kaikki ennen 1880-lukua julkaistut avioliitto-oppaat käsitelivät kristillisen perhe-elämän perusteita, ja ne voidaan tulkita reaktioksi valtiopäivillä käytyihin keskusteluihin avioliittolainsäädännön uudistamisesta. Vuosien 1881–1890 välisenä aikana oppaita ilmestyi runsaammin, ja niissä esiintyi jo kritiikkiä kristillistä näkemystä kohtaan. Kuitenkin vasta 1900-luvun alussa luonnontieteelliseen ja lääketieteelliseen tietoon pohjautuvien oppaiden lukumäärä ohitti kristillistä maailmankuvaa edustavat oppaat.³⁴⁰

Valistuskirjallisuus oli suunnattu kaikelle kansalle, mutta käytännössä se puhutteli porvariston ja sivistyneistön edustajia. Tietous kuitenkin levisi erilaisten pamflettien muodossa myös työväen keskuuteen.³⁴¹ Valistuskirjallisuus ja sukupuolimoraalia käsitte-

³³⁶ Markkola 2002, 178–181; Räisänen 1995, 45–46.

³³⁷ Markkola 2002, 181–182.

³³⁸ Markkola 2002, 165–166; Markkola 2006, 223–225.

³³⁹ Markkola 2002, 165–166; Helén 1997, 173.

³⁴⁰ Räisänen 1995, 19, 23–25.

³⁴¹ Helén 1997, 177. Sukupuolimoraalia koskevat kirjoitukset jakautuivat erilaisiin, toisistaan poikkeaviin näkemyksiin seksuaalisuuden ja sukupuolen luonteesta: joukossa oli yhtäältä kristillisiä vihkosia, jotka korostivat avioliiton ja suvunjatkamisen pyhyttä ja lianhimojen synnillisyyttä sekä toisaalta vapaamielisiä, luonnollista nautintoa ja aviollista tasa-arvoa korostaneita teoksia. Arvovaltaisin ryhmä muodostui lääketieteellisistä hygieniooppaista. Niiden joukkoon lukeutui myös kristillisen hygienian oppaita, joissa hekuman syntien karttamista, aviouskollisuutta ja siveellistä pidättäy-

levät kirjoitukset kytkeytyivät aikakauden käsitykseen sukupuolen ja seksuaalisuuden luonteesta. Sukupuolet nähtiin oppaissa ominaisuuksiltaan toisiaan täydentävinä: miehet olivat naisia lujempia, järkevämpiä ja harkitsevampia, naiset puolestaan miehiä siveämpiä, uskonnollisempia ja hienotunteisempia. Seksuaalisuus hahmottui oppaissa biologis-pohjaisena viettivoimana, joka vaikutti molemmissa sukupuolissa, tosin eri tavoin: viettifysiologiset erot tekivät miehistä aktiivisia ja himokkaita ja naisista vastaanottavia, passiivisia ja säyseitä. Seksuaalista pidättyvyyttä pidettiin yleisesti naisten luontaisena ominaisuutena; miehille sen nähtiin olevan jopa terveydelle haitallista.³⁴²

4.1.3 Agraarikulttuurista väestöpolitiikan suomeen

1900-luvun alussa Suomi oli agraarinen maa³⁴³ ja kaupunkien sivistyneistö oli ohut kerros yhteiskunnassa. Vastaavasti myös sukupuoli- ja seksuaalisuuskäsitysten suhteen voidaan puhua kerroksellisuudesta: maaseudulla vallinneet sukupuoli- ja seksuaalisuuskäsitykset erosivat huomattavasti porvariston ja sivistyneistön ihanteista.³⁴⁴ 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun sivistyneistön ja maaseutukulttuurin sukupuolijärjestyksiä tarkastellut Jan Löfström näkee, että agraarikulttuurin sukupuolijärjestys oli lähempänä esimodernia yhden ruumiin mallia kuin porvarillis-keskiluokkaisessa kulttuurissa, jossa sukupuolet miellettiin kahtena erillisenä, toisiaan täydentävänä ja ihmisruumiin anatomiaan perustavana kategoriana.³⁴⁵ Tämä näkyi Löfströmin mukaan esimerkiksi siten, että miesten ja naisten seksuaalinen halu – kiima – ymmärrettiin olemukseltaan samanlaiseksi voimaksi, jolloin nainen ymmärrettiin seksuaalisesti aktiivisena olentona, toisin kuin sivistyneistön näkemyksissä, joissa kyvykyys seksuaaliseen intohimoon erotti sukupuolia toisistaan.³⁴⁶

Agraarikulttuurissa sukupuolijärjestyksen jakolinja ei kulkenut fyysisen ja psyykkisen erilaisuuden kautta. Sen sijaan sukupuolet nähtiin samankaltaisina, mutta eriarvoisina. Sukupuolia arvoitettiin eri tavoin tilaan, työhön ja seksuaalisuuteen liittyvissä käsityksissä, joskin eronteot näiden alueiden sisällä eivät aina olleet jyrkkärajaisia. Löfströmin

tymistä perusteltiin lääketieteen tosiasioihin nojaten. Lääketieteelliset oppaat korostivat maallisuuttaan; lääketieteellinen tieto antoi itsessään sukupuolielämän moraaliselle uskontoa voimakkaamman perustan. Maallisuus näkyi myös siten, että sukupuolielämää ei enää liitetty yksiselitteisesti lisääntymiseen. Valistuskirjallisuus pyrki ohjaamaan yksilöitä niin, että he kykenisivät ohjaamaan viettielämänsä terveeksi, vaarattomaksi ja reproduktiiviseksi. Vuosisadan vaihteessa julkaistusta valistuskirjallisuudesta merkittävä osa oli pelkästään naisille suunnattua hygienia- ja gynekologiatietoutta. Tämä kuvastaa hyvin sitä, kuinka valistuskirjallisuuden keskeisenä tavoitteena oli kansakunnan terveyden vaaliminen. (Markkola 2002, 342; Helén 1997, 173–176; Nätkin 1997, 5.)

³⁴² Markkola 2006, 228–229; Helén 1997, 200–201.

³⁴³ Agraarikulttuuria ei tule ymmärtää monoliittisena, yhtenäisenä kokonaisuutena. Jan Löfström huomauttaa, että maaseutuyhteiskunnassa vallitsi erilaisia jakolinjoja esimerkiksi talollisten, torppareiden, maatyöväen ja maaseudun säätyläistön välillä. Samoin maantieteelliseen sijaintiin, asutustyyppiin ja elinkeinoihin liittyvät erot olivat merkittäviä. Lisäksi maaseutuväestö jakautui sukupuolisesti, iältään, uskonnolliselta taustaltaan tai esimerkiksi sen mukaan, olivatko henkilöt naimisissa vai naimattomia. (Löfström 1999, 13.)

³⁴⁴ Nevala 2002, 95; Pohjola-Vilkuna 1995, 11.

³⁴⁵ Löfström 1999, 192–195; ks. myös Juvonen 1995.

³⁴⁶ Löfström 1999, 188–189. Tuula Juvosen mukaan käsitys mies- ja naisruumiin samankaltaisuudesta näkyi myös siinä, että agraarikulttuurissa myös naisten ymmärrettiin ejakuloivan, ja että tämä ejakulaatio oli välttämätön naisen tulemiseksi raskaaksi. (Juvonen 1995, 18–20. Ks. myös Laqueur 1990, 45–46.)

mukaan agraarikulttuurin sukupuolijärjestys oli vakaa ja se nojautui vanhaan traditioon, johon kuului esimerkiksi kirkon opetus avioelämästä. Sukupuolen määrittelykysymykset eivät olleet samalla tavalla tarpeen kuin sivistyneistöpiireissä, joissa sukupuolikysymys liittyi kiinteästi moraalireformistisiin ja sukupuolten tasa-arvoa edistäviin pyrkimyksiin.³⁴⁷

Porvariston piirissä vallinnut perhe- ja sukupuolikäsitys alkoi vuosisadan vaihteessa levitä hitaasti kaupunkilaisen työväestön ja myöhemmin myös maaseudun väestön pariin. Seksuaalisuuden kontrolloijana kirkolla oli hegemonia aina vuoden 1869 Schaumanin kirkkolakiin saakka, jolloin kirkon viralliset rankaisutoimenpiteet, kuten julkirippi tai häpeärangaistus, katosivat lopullisesti käytöstä. Painopiste siirtyi kirkolta valtiolle, mutta papisto jatkoi käytännössä siveettömästi eläneiden nuhtelua. Muutoksesta huolimatta kirkon tarjoama elämänjärjestys nähtiin edelleen itsestään selvänä ja normatiivisena elämäntapana.³⁴⁸ 1800-luvun loppupuolella kirkon rinnalle sukupuolimoraalin ja perheideologian määrittäjänä nousi ympäri maaseutua levinnyt kansanvalistustyö, joka sai muotonsa esimerkiksi nuorisoseuraliikkeen, raittiusseurojen ja etenkin Marttajärjestön toiminnassa.³⁴⁹

Sosiologi Ilpo Helénin mukaan 1880-luvulta sisällissotaan ulottuvaa ajanjaksoa voidaan nimittää yhteiskuntahygienian aikakaudeksi, jolloin kiinnostus väestön terveysoloihin ja erilaisiin sosiaalisiin ongelmiin voimistui.³⁵⁰ Itsenäistymisen jälkeen kansalaisjärjestöjen valistustyö tehostui: Martat ja sosialidemokraattinen naisjärjestö lisäsivät kotitalousvalistustoimintaa ja vuonna 1920 perustettu Kenraali Mannerheimin Lastensuojeluliitto alkoi 1930-luvulla perustaa lasten-, äitiys- ja kasvatuseuvoloita ja kouluttaa kodinhoitajia. Syntyi myös koko kansaa koskevia sosiaalipoliittisia uudistuksia: naiset saivat aviomiehestä riippumattoman aseman vuoden 1929 uuden avioliittolain myötä ja julkisen lastensuojelu sekä äitiys- ja lapsiterveydenhuolto järjestyivät 1920–1930-luvuilla.³⁵¹ Vuonna 1921 voimaan astunut oppivelvollisuuslaki teki kansakoulusta yhden merkittävimmistä sukupuoli-ideologiaa vahvistavan toimijan, jonka tehtävänä oli tehdä tytöistä ja pojista kunnan kansalaisia vallitsevan ideologian mukaisesti.³⁵² Helénin mukaan laajenevat väestöpoliittiset toimet siirsivät itsenäistymisen jälkeen painopisteen hygieniasta ja suojelusta kohti terveen, suomalaisen väestön tuotantoa.³⁵³

³⁴⁷ Löffström 1999, 198–199.

³⁴⁸ Kivivuori 1999, 27–28; Pohjola-Vilkuna 1995, 112–113.

³⁴⁹ Pohjola-Vilkuna 1995, 116–117.; Nevala 2002, 95. Uuden sukupuolijärjestyksen juurtuminen oli kuitenkin hidasta. Queer-tutkija Tuula Juvonen näkee, että vaikka sukupuolia erottaneet vastakkaiset konseptiot olivat voimissaan jo agraarisessa Suomessa, ne vakiinnutettiin ruumiin anatomiaan perustuviksi vasta 1900-luvun aikana. (Juvonen 1995, 25.)

³⁵⁰ Helén 1997, 168, 171–172.

³⁵¹ Helén 1997, 202–203.

³⁵² Kaarninen 1995, 245. Oppivelvollisuuslain säätäminen tasoitti ennen kaikkea koulunkäynnin yleisyyden eroja kaupunkien ja maaseudun välillä. 1910-luvulla eteläisen Suomen kouluikäisistä lapsista koulussa kävi kolme neljästä, kun esimerkiksi Oulun läänissä kansakouluun oli päässyt vain 31 prosenttia kouluikäisistä. Maaseudun lasten kouluoloissa uusi laki merkitsi suurta edistysaskelta. (Kaarninen 1995, 22–23.)

³⁵³ Helén 1997, 204–205.

4.2 HUOLI PUHTAASTA NUORUUDESTA

4.2.1 Tyttöjen vartiointi

Otan ensimmäiseksi tarkastelun kohteeksi laajentuvien ja voimistuvien väestöpoliittisten hankkeiden ja hiljalleen pienenevän kirkollisen vaikutusvallan agraariin Suomeen syntyneiden ihmisten kirjoituksia. Vuosien 1917–1941 välisenä aikana syntyneiden mies- ja naiskirjoittajien³⁵⁴ kokemuksiin ja käsityksiin sisältyy häpeän aiheita, jotka kytkeytyvät toisiinsa muodostaen aivan erityisen subjektiivista tuottavan kulttuurisen järjestyksen. Tätä kirjoittajajoukkoa ei yhdistä niinkään yhteinen tapa arvottaa tai ilmaista³⁵⁵ seksuaalisuutta. Kyse on sen sijaan yksilöiden itsekäytäntöjen säännönmukaisuuksista ja kollektiivisesta elämänmuodosta, jota kirjoittajat ovat yhtä aikaa ylläpitäneet ja eläneet todeksi.

Yksi keskeinen vanhimpien kirjoittajien häpeän kokemuksia yhdistävä ja kokoava teema on seksuaalisesta puhtaudesta koettu huoli. Puhtauden käsitteellä kirjoittajat viittaavat ennen kaikkea seksuaaliseen koskemattomuuteen ennen avioliiton solmimista. Häpeäkirjeissä tämä seksuaalisen puhtauden ihanne koetaan lähes poikkeuksetta Jumalan asettamana järjestyksenä, jonka noudattaminen takaa avioliiton onnistumisen.

Sitä toivoisimme että nuoret kilvoittelisivat puhtaan nuoruuden puolesta. Se luo pohjan kestävälle avioliitolle. Se on myöskin luojan luoma järjestys. (Touko, 1923, A2)

Siihen aikaan oli ihanne että neitseenä vihille. Se olisi avioliiton onnen tae. (Väinö, 1921, A2)

Minulle on kotona annettu hyvää ja opettavainen kasvatus, että ei ennen saa mennä miehen kans sänkyyn kuin sitten kun on käynyt vihillä ja niin olen tehnyt olen yhden miehen vaimo ollut. (Hellevi, 1926, A2)

Kirjoittajat ymmärtävät seksuaalisuuteen liittyvät ihanteet yhtenäiskulttuurin perinnön mukaisesti: avioliitto Jumalan tarkoittamana pysyvänä elämänjärjestyksenä on ainoa sukupuolisuhteiden toteuttamispaikka. Avioliiton pyhyyden ajatus eli voimakkaana 1900-luvun alkupuolella erilaisissa sosiaalisissa käytänteissä ja virallisissa diskursseissa. Suomalaista sukupuolimoraalia tarkastelleen Armas Niemisen mukaan esiaviollinen ja avioliiton ulkopuolinen seksuaalinen kanssakäyminen nähtiin tuolloin yleisesti siveettömänä ja tuomittavana toimintana, vaikka normi ei maaseutuvaltaisessa Suomessa kovin hyvin aina toteutunutkaan. Kirkko luonnollisesti korosti avioliiton pyhää luonnetta.³⁵⁶ Esimerkiksi 1900-luvun alkupuoliskon kirkkokäsikirjoissa avioliitto ymmärrettiin pyhänä ja loukkaamattomana Jumalan luomana järjestyksenä, jonka tarkoituksena oli yhteiselämän puhtauden ja järjestyksen varjelu.³⁵⁷ Samoin 1900-luvun alkupuoliskon kristillinen

³⁵⁴ Ennen toista maailmansotaa ja osin sen aikana vuosina 1917–1941 syntyneitä häpeäkirjeiden kirjoittajia on aineistossani yhteensä 39. Heistä yhdeksän on miehiä ja 30 naisia. Vanhin kirjoittaja – naishenkilö – on syntynyt Suomen itsenäistymisen aikoihin vuonna 1917.

³⁵⁵ Vrt. Haavio-Mannila & Kontula 2001, 21–22.

³⁵⁶ Armas Niemisen mukaan toisen maailmansodan molemmin puolin noin joka kolmas morsian oli raskaana vihittäessä. Niemisen mukaan tämä oli yleisempää maaseudulla kuin kaupungissa. (Nieminen 1951, 74–80, 299–300.)

³⁵⁷ Sihvo 1981, 66–70.

valistuskirjallisuus määrittä seksuaalisuuden normiksi lisääntymiseen tähtäävän aviollisen yhdyntän. Valistuskirjallisuudessa nuorten heräävää seksuaalisuutta käsiteltiin tyyppillisesti juuri puhtausta korostavan retoriikan muodossa. Kirjaset, kuten kristillisten opintokerhojen oppikirjaksi tarkoitettu *Väkevien voimien pyörteissä*³⁵⁸ vuodelta 1949, korostivat ”puhtaan nuoruuden” tai ”sielullisen puhtauden” merkitystä nuoren ihmisen myöhemmälle elämälle.³⁵⁹

Puhtaan nuoruuden ihanne on kuitenkin hyvin erilainen kulttuurinen toimeksianto aineiston nais- ja mieskirjoittajille, kun sitä tarkastellaan eletyn subjektiuden tasolla. Ero on aistittavissa jo edellä olleista sitaateista: miesten kirjoituksissa puhtauden vaaliminen nimetään *ihanteeksi*; jo sanavalinta antaa ymmärtää, ettei normi ole miehille ehdoton, vaan kyseessä on pikemminkin yksi tarjolla olevista toiminnan malleista, johon mies voi suhtautua myös kriittisesti niin tahtoessaan. Miessubjektia määrittävästä liikkumatilasta suhteessa normeihin kielii myös se, että moni mieskirjoittaja kokee puhtauden edellyttävän *kilvoittelua* – yksilön aktiivista, tavoitteellista toimintaa, joka voi syystä tai toisesta myös epäonnistua. Hellevin ja monien muiden naiskirjoittajien näkemys puhtauden ihanteesta on sen sijaan huomattavan paljon ahtaampi. Esimerkiksi Hellevi on kotona *kasvatettu* siihen, ettei ennen avioliittoa mennä miehen kanssa sänkyyn, ja näin hän on myös elämässään toiminut.

Naiskirjoittajille puhtauden vaaliminen onkin kaikkea muuta kuin omaehtoista toimintaa. Pikemminkin ihanteen toteutuminen on tarkoittanut sitä, että nainen on asettunut passiiviseksi toiminnan kohteeksi. Aineiston vanhimpien naisten kirjeissä toistuu asetelma, jossa naiseksi varttuva kirjoittaja pakotetaan eri tavoin hänelle ennalta määrättyyn sosiaaliseen paikkaan. Monet kirjoittajat kuvaavat, kuinka heistä jo lapsina, mutta viimeistään puberteetin kynnyksellä, tuli vanhempien – ja erityisesti oman äidin – vartioinnin, nolaamisen ja toisinaan jopa fyysisen väkivallan uhreja. Toistuva, nöyryyttävä häpäisy näyttäytyy tyttöjen puhtauden vartioinnin keskeisenä mekanismina.

Olin ainoa tyttö yhdeksän veljen jatkona ja joka paikan passari. Kuulin usein että tyttölapsi noin ei saa käyttäytyä, mutta en tiennyt kuinka olisin käyttäytynyt, koska äitiäni en hyväksynyt ja tajusin tai vaistosin että veljet pääsivät vähemmällä eli helpommalla. Yritin kaikkeni että saisin äitini suosion, mutta kiitosta en saanut koskaan, mutta moitteita satoi. Ja opin häpeämään ja pelkäämään itseäni kun joskus istuin, jotenkin vapaasti niin heti kuului, mitäs nyt näkyis jos ei olis housuja jalassa. (Irina, 1931, A1)

Irian kokemus kuvastaa osuvasti sitä, mitä tapahtuu, kun ihminen tulee torjutuksi kelpaamattoman olemuksensa tähden. Hän on syntynyt tyttölapseksi, ja on jo siksi lähtökohtaisesti alempiarvoinen kuin esimerkiksi veljensä. Käsitys omasta arvottomuudesta iskostetaan toistuvalla häpäisyllä, joka lamauttaa lopulta ihmisen toimintakyvyn. Psykologi Susan Miller näkee, että nöyryyttävä häpeä kohdistuu erityisesti yksilön sosiaaliseen statukseen. Nöyryyttäminen on toisen ihmisen paikalleen pakottamista sosiaalisessa valtahierarkiassa; nöyryytetyksi tuleminen kokemukseen sisältyy käsitys omasta alem-

³⁵⁸ Väkevien voimien pyörteissä 1949.

³⁵⁹ Sihvo 1981, 71; Räisänen 1995, 196.

piarvoisuudesta tai muita huonompaan sosiaaliseen asemaan ajautumisesta.³⁶⁰ Valta-hierarkiaan pakottava häpeä menee yksilön ”ihon alle”. Filosofin Ullaliina Lehtinen puhuu alistetun häpeästä (*underdog's shame*), yksilön emotionaalisesta virittymisestä sosiaalista ympäristöä kohtaan, jossa yksilö on sisäistänyt oman alempiarvoisuutensa niin, että häpeästä on tullut leimallinen osa hänen persoonaansa.³⁶¹ Irinan häpeässä on kyse juuri alistetun häpeästä: Irina sisäisti häneen kohdistetut normit, kun hän oppi häpeämään ja pelkäämään itseään.³⁶²

Alempiarvoisena Irina kantaa *stigmaa*, sitä, mikä ”näkyis, jos ei olis housuja jalassa”. Erving Goffmanin mukaan stigma – yksilön piirre, jonka ympäröivä sosiaalinen ympäristö tuomitsee häpeällisenä – sulkee ihmisen hyväksyvän vuorovaikutuksen ulkopuolelle. Stigma tekee kantajansa korostetun itsetietoiseksi ja epävarmaksi, sillä hän joutuu jatkuvasti arvioimaan ympäristön suhtautumista häneen. Stigmatisoitu pyrkiikin Goffmanin mukaan joko erottautumaan stigmasta tai ylisuoriutumalla kompensoimaan sen aiheuttamaa puutetta.³⁶³ Stigma pakottaa yksilön lunastamaan oman sosiaalisen paikkansa erilaisin keinoin. Yhdeksän veljen jatkona Irina kokeekin olleensa ”joka paikan passari”, joka kaikesta huolimatta jäi tyttönä vaille äidin hyväksyntää. Tyttönä olemisen häpeä onkin hallitsematonta, sillä asiaa on mahdotonta muuttaa tai korjata. Vaikka Irina yritti saada äitinsä suosion ja toimia kunnon tyttölapsen tavoin, vastaukseksi satoi vain moitteita. Irinan kokemus paljastaa näin myös häpeäntunteeseen liittyvän hallitsemattomuuden. Häpeä jättää kokijansa avuttomaksi ja voimattomaksi.³⁶⁴

Varhainen vuorovaikutus on paikka, jossa tyttölapselle osoitetaan hänen arvonsa su-kupuolten hierarkiassa. Toistuvan häpäisyn myötä ihminen ottaa häpeän kannettavakseen ja liittyy sen osaksi omaa itseään. Tätä häpeän painolastia iskostetaan tyttöihin joskus jopa väkivaltaan turvautumalla.

Lapsuudessa nimenomaan äiti ja varsinkin sen jälkeen, kun hän tuli uskoon pelottelivat ja isä saivat häpeämään, vaikka mitään ei edes ollut, isä myötäili auliisti ja antoi armeijan nahka-remmistä vielä 15-16 v:lle kun olin polkupyörällä tullut koulumme järjestämästä konventista erään asevelvollisen tarakalla, pyörä oli äidin. Ymmärtämättömät vanhemmat ovat aikamoisia syyllistäjiä. Olisin halunnut käydä srk:n nuorissa, mutta äiti joka myöhemmin tuli kovasti us-koon, kiusasi että käyn siellä vain kesäteologin vuoksi. Lopetin käymisen. (Eira, 1932, A1)

Eirankin kohdalla ”kovasti uskoon tullut” äiti kantaa päävastuun tytön puhtauden varti-oinnista – isä sen sijaan ”myötäilee auliisti” äitiä antamalla työlle armeijan remmistä. Puhtautta varjeltiin Eiran kohdalla myös syyllistämällä, joka kontrollimuotona eroaa häpäisystä. Syyllisyyden kokeminen vaatii yksilöltä monimutkaisempia kognitiivisia taitoja kuin häpeän kokeminen. Syyllisyys edellyttää kokijaltaan kykyä sisäistää annettu-

³⁶⁰ Miller 1985, 30–31, 43–45.

³⁶¹ Lehtinen 1998, 42–43, 47–49; ks. myös Pattison 2000, 108–109.

³⁶² Ks. Heller 1985, 40.

³⁶³ Goffman 1990, 15–25.

³⁶⁴ Pattison 2000, 75.

ja normeja ja ohjeita sekä arvioida omaa toimintaansa suhteessa niihin.³⁶⁵ Kun nöyryyttäminen ja häpäisy kiinnittää yksilön sosiaaliseen hierarkiaan olemuksellisen kelpaamattomuuden kautta, syyllistäminen tähtää yksilön vastuullistamiseen (potentiaalisista) tapahtumista. Yksilön kannalta syyllistämistä voi pitää tietystä mielessä jopa parempana puhtauden vaalimisen strategiana kuin nöyryyttävää häpäisemistä. Nöyryyttäminen vaientaa yksilön mahdollisuuksia nousta vastarintaan vallitsevia normeja kohtaan vähentäen hänen toimintamahdollisuuksiaan elää tai edes kuvitella elämäänsä toisin.³⁶⁶ Syyllistämisen seurauksena syntynyt kokemus vastuusta voi sen sijaan tarjota mahdollisuuden arvioida ja ottaa etäisyyttä ympäristön tarjoamiin normeihin.

Ennen rippikoulun käyntiä ei ollut lupa mennä minnekään nuorten rientoihin, tansseihin ym. Kyllä vanhemmat varmaan tiesivät, että tuossa iässä nuoria alkoi kiinnostaa toinenkin sukupuoli. Niinpä äiti alkoi meitä tyttöjä muistuttaa siitä, että olisi muistettava elää kunniallisesti, sillä vanha sanonta oli: tytöks tullaan, tyttönä ollaan, vaan tyttönä on konsti olla. Tuolla äidin neuvolla on ollut suuri merkitys elämässäni. Joskus on tullut mieleen ajatus, että onkohan sillä ollut kenties liiankin suuri merkitys. Mutta. Ehkä se kumminkin on ollut oikein kunnioittaa vanhempien antamia elämänohjeita. (Mia, 1929, A2)

Mian kokemus nousee enemmän syyllisyyden kuin häpeän rekisteristä. Kun häpeän kokemuksessa oman kelpaamattomuuden syy on omassa stigmatisoidussa olemuksessa, syyllisyyden kohdalla kysymys on tottelevaisuudesta. Sosiaalinen hyväksyntä riippuu silloin siitä, kuinka yksilö on kyennyt noudattamaan hänelle annettuja ohjeita ja varoituksia. Tämä puolestaan edellyttää yksilöltä omien tekojen ja aikomusten refleksiivistä arviointia, joka voi avata kokijalleen mahdollisuuden myös normien kriittiseen tarkasteluun. Esimerkiksi Miia pohtii kirjeessään sitä, onko vanhempien ohjeilla ”ollut kenties liiankin suuri merkitys” hänen elämässään.

Kaikesta huolimatta syyllistäminen vastuullistaa yksilön aina voimakkaasti. Naisten kokeman syyllisyyden pohjalta onkin usein löydettävissä häpeän peruskokemus, itsen kokeminen kelpaamattomana: ”tyttönä on konsti olla” juuri siksi, että sekä ympäristön että tytön itsensä silmissä juuri tyttö on tapahtumien alkusyy ja häpeän lähde – ilman häntä koko kysymystä puhtauden varjelemisesta ei edes nousisi esiin.³⁶⁷ Tällaista häpeän, syyllisyyden ja vastuullistumisen kehämäistä ansaa kuvaa vuonna 1941 syntynyt Inka kirjoittaessaan ensimmäisestä seurustelukokemukstaan.

Olin niin lapsellinen, että en ymmärtänyt, mitä kaikkea tällaiseen yhdessä olemiseen saattoi sisältyä. Niinpä järkytykseni olikin suuri, kun poika kerran kaatoi minut alleen. Jälkeenpäin tunsin itseni jotenkin likaiseksi ja syyllisyyttä tunsin siitä, että olin saattanut rakastamani ihmisen suureen kiusaukseen. (Inka, 1941, A1)

³⁶⁵ Laitinen 2004, 118–121; Tangney & Dearing 2002, 155. June Tangneyn ja Ronda Dearingin mukaan alle 8-vuotiailla ihmisillä on hyvin harvoin syyllisyyden emotion edellyttämiä kognitiivisia taitoja.

³⁶⁶ Ks. Bartky 1990, 97.

³⁶⁷ Laitinen 2004, 121.

Inkan kokema syyllisyys nousee siitä, että hän kokee olevansa vastuussa rakastamansa ihmisen ajautumisesta kiusauksiin. Inka kokee häpeän ja syyllisyyden oikeutettuina tunnereaktiona tapahtuneeseen, sillä hän näkee olleensa tapahtumien alkusyy ja sen vuoksi se, jonka olisi pitänyt tietää paremmin. Parisuhdeväkivaltakokemuksia tarkastellut Suvi Ronkainen kuvaa tällaista häpeään sisältyvää valtaa *uhriuttavaksi vallaksi*. Ronkaisen mukaan naisella ei tällaisessa tilanteessa ole mahdollisuuksia tai valtaa irrottautua häpeän kokemuksesta, sillä naiseus – sen ihanteet ja rajoitukset – ovat pohjimmiltaan miehisen määrittelyvallan tulosta. Tämän vuoksi naisella ei ole mahdollisuuksia määrittellä kokemaansa väkivaltaa toisella tavalla.³⁶⁸ Seksuaalista väkivaltaa ja hyväksikäyttöä tutkinut Merja Laitinen on puolestaan todennut, että uhriuttavaan valtaan liittyvät syyllisyyden ja häpeän tunteet nousevat esiin poikkeuksetta tutkittaessa väkivaltaa, seksuaalista väkivaltaa tai hyväksikäyttöä uhrin näkökulmasta.³⁶⁹

Inkan kertomus vihjaa monien vanhimpien kirjoittajien jakamaan ymmärrykseen tyttöjen seksuaalisuuden luonteesta. Se on aihe, josta vaietaan täysin. Kirjeissä tyttöjen seksuaalisuutta käsitellään *tabuna*: ”se” on vaiettua, salattua ja kiellettyä – sanalla sanoen jotakin jo itsessään häpeällistä.³⁷⁰ Esimerkiksi vuonna 1930 syntyneen Margareetan lapsuudenkodissa seksuaalisuudesta ja puberteetin muutoksista puhuminen oli ”sopimatonta”, sillä äidin mielestä asiat kyllä opittaisiin tietämään myöhemmin aikuisuudessa.

Varhainen kehittymiseni aiheutti lisää häpeää. Oli ihan kauheaa, kun jo 11-vuotiaana rinnat alkoivat kasvaa. Muutenkin olin isonkokoinen, niin että minua luultiin ikäistäni vanhemmaksi. Sitä oli mahdotonta peitellä. Olisi helpottanut, jos joku aikuinen, vaikka äiti, olisi jutellut asiasta kanssani, ja minä olisin uskaltanut kertoa tunnoistani. Mutta siihen aikaan oli kaikenlainen puhuminen ”oikeista asioista” kielletty, ainakin meidän perheessä. Lapsuudesta muistan äidin lyöneen kipeästi minua suun päälle sormillaan (kynnet tekivät kipeää), kun kysyin jotakin ’sopimatonta’. Sanoi vielä ”älä kysele, sitten tiedät kaiken, kun olet aikuinen”. (Margareeta, 1930, A1)

Puberteetin mukanaan tuomat – stigmatisoidut – muutokset ruumiissa sysäävät Margareetan yhtäkkiä sosiaalisesti vaaralliseen paikkaan, joka yleensä on tarkoitettu hänen ikäistään vanhemmille tytöille. Omasta ruumiista tulee Margareetalle rintojen kasvun myötä itselle ulkopuolinen, vieras ja häpeällinen (”Sitä oli mahdotonta peitellä”), sillä se on nyt kulttuurisesti merkitty miehisen halun kohteeksi.³⁷¹ Tilanne ei ole tytön itsensä hallittavissa, ja äidiltä toivotaan tietoa, neuvoja ja apua – sillä onhan äitikin kerran kokenut saman – mutta neuvojen sijaan äiti lyö ja vaikenee. Tyttöjen seksuaalinen subjektiivisuus rakentuu voimakkaasti vaikenemisen logiikalle. Tabu toimii normisidonnaista sosiaalista järjestystä ylläpitävänä voimana.³⁷² Sosiaalinen järjestys tuhoaa tyttöjen mahdollisuudet

³⁶⁸ Ronkainen 1999a, 135, 144–146. Sama huomio voidaan pukea sanoiksi myös toisin: Helen Block Lewisin mukaan häpeäkokemukset ovat yleisempiä naisilla siksi, että he ovat vahvasti riippuvaisia ympäristöstään. (Lewis 1987, 36.)

³⁶⁹ Laitinen 2004, 117.

³⁷⁰ Pohjola 2009, 247.

³⁷¹ Kosonen 1997, 30.

³⁷² Laitinen 2009, 5–15.

hallita ja ohjata omaa elämäänsä lähes olemattomiin, sillä oma ruumis kantaa häpeällistä stigmaa, jota on tabun vuoksi mahdotonta käsitteellistää hyväksyttävällä tavalla itselle ja muille.

Merja Laitinen kuvaa, kuinka tabu ja pyhä erottavat Suomen kielessä kahta pyhyiden laatua. Pyhän käsite viittaa yhteiskunnallisesti ja kulttuurisesti tärkeisiin, loukkaamattomiin ja kyseenalaistamattomiin asioihin. Tabu puolestaan tarkoittaa epäpuhdasta pyhää: normikiellon alaisia, pyhänä pidettyä loukkaavaa asiaa. Tabunalaiset asiat, kuten epäsiiveelliseksi luokiteltu toiminta, uhkaavat ilmiöitä, joita siiveellisuuden vaatimukset suojaavat.³⁷³ Tabu rakentaa subjektiutta, jossa oma olemus voi näyttäytyä mahdollisena epäsiiveellisuuden lähteenä ja koko yhteisöä uhkaavana likana.³⁷⁴ Juuri tabun ja pyhän kulttuurinen sidos asettaa naiskirjoittajat passiivisiksi toiminnan kohteiksi. Naiseksi varttuva tyttö paljastaa sen, mistä kaikkien on ollut määrä vaieta. Koska tytön seksuaalisuus on potentiaalisesti pyhää järjestystä uhkaavaa, häpäisevää likaa, hänen lähipiirinsä tehtävänä on varjella tytön puhtautta keinolla millä hyvänsä.

[A]pulaishena ollessani sain kuulua heidän perheeseensä luvatta ei laskettu tanssipaikoille emäntä oli hyövä vahti yön aikaan kesällä ettei pojat päässy yö jalassa käymään aitassa Eikä ole koskaan ollu halu ja tansilattoille siltäkin pahalta olen säästynyt. [...] Seksuaalisuus elämä siitä ei tiennyt lapsena mitään kotona ei koulussa kerrottu ei ollu ratioo eikä televisiota sai lapsuuden elää ja nuoruuden puhtaana[.] Minäkin olin 18 v kun menin apulaiseksi[.] [T]alon tytär oli kihloissa ja hänellä oli sulhanen joka kävi kotonaan[.] [M]inun aika[na]ni oli hänen hääpäivänsä ja meni omaan kotiinsa. Hänen sijalleen tuli apulainen joka selvitti seksi asioita sekä kävi tanssimassa pojat oli jo hänelle tärkeitä. Minä olen oppinut käskyt älä tee huorin ja kunnioita Isääsi ja Äitiäsi että eläisit kauan maanpäällä. (Tiina, 1917, A1)

Huomionarvoista on juuri se, kuinka Tiina ei kirjoita itseään aktiiviseksi toimijaksi vaan pikemminkin passiiviseksi toiminnan kohteeksi: hän ei ole taistellut tai kilvoitellut puh-tauden säilyttämisen puolesta, eikä hän sen enempää ole henkilökohtaisesti sitoutunut tai pohtinut kriittisesti suhdettaan hänelle tarjottuihin kristillisiin normeihin; hän on oppinut ja sisäistänyt normit ikään kuin itsestään. Ehkä juuri olemattoman toimijuuden vuoksi seksuaalinen puhtaus on jotakin, jonka säilyttämisestä vanhimmat naiskirjoittajat eivät juurikaan mainitse kokeneensa ylpeyttä tai kunniaa – Tiina *sai* elää puhtaana, koska ympäristö ”suojeli” häntä hänen puolestaan. Seksuaalisuuden tabu-luonne on vanhimpien kirjoittajien nuoruudessa ollut kulttuurisesti kokonaisvaltaista: aiheesta vaiettiin yhtä lailla kotona, koulussa kuin populaarikulttuurissa. Osmo Kontulan mukaan esimerkiksi ”sukupuolitietoja koulussa saaneiden nuorten osuus oli 1950-luvulla koulunsa käyneillä vain muutama prosentti”.³⁷⁵ 1920-luvulla syntyneen tyttökirjatraddition seksuaalisuuskäsitteitä tutkineen Hellevi Uotisen aineisto puolestaan osoittaa, kuinka 1920-luvulta aina 1950-luvulle saakka tytöille suunnatussa kirjallisuudessa seksuaalisuus oli tabu. Seksuaalisuudesta vaiettiin ja se nähtiin arkipäivän järjestystä uhkaavana voimana. Ideaali ty-

³⁷³ Laitinen 2009, 6.

³⁷⁴ Palaan tähän teemaan myöhemmin luvussa 4.2.4.

³⁷⁵ Kontula & Haavio-Mannila 1995, 149.

tönmalli oli ”viation kultakutri, jonka seksuaalisiin kokemus miehestä ennen avioliittoa oli luja kädenpuristus.”³⁷⁶

Luonnollisesti seksuaalisuuteen liittyvistä kysymyksistä keskusteltiin nuorten kesken ja tietoa välittyi ”virallisten kanavien” ohi monin tavoin.³⁷⁷ Maatiloilla työskennelleet apulaiset tai vanhemmat sisarukset olivat tärkeitä tiedonlähteitä intiimien suhteiden maailmaan. On kuitenkin tärkeää panna merkille, kuinka tähän tietoon suhtauduttiin ja millaisen arvon yksilö tiedolle antoi. Esimerkiksi Tiinalle neljäs ja kuudes käsky näyttävätyvät niin ehdottomina, ettei niiden tärkeyttä kyseenalaisteta; ”seksiasiat” – pojat ja tanssit – rajataan pois omasta elämänpiiiristä. Syntyy eräänlainen jako puhtaaseen sisäryhmään, ”meihin”, jotka saavat elää nuoruutensa puhtaana ja likaiseen ulkoryhmään, ”heihin”, joille pojat ovat tärkeämpiä.

Vaikka seksuaalisuudesta vaikeneminen on tiettyyn pisteeseen asti toiminutkin siveyttää suojelevana strategiana, on se altistanut monet naiskirjoittajat uhriuttavan vallan mekanismeille. Yhtä vähän kuin ympäröivä kulttuuri on kyennyt tarjoamaan tytöille keinoja käsitteellistää omaa seksuaalisuuttaan, se on mahdollistanut keinoja torjua tai käsitellä (väki)vallan ja alistamisen sukupuolittuneita suhteita. Koska tietoa ei ollut, eikä asioista ollut mahdollista puhua, seuraukset saattoivat olla kohtalokkaita. Esimerkiksi 13-vuotiaana piikomaan lähtenyt Liisa-Maria joutui maatalon pojan raiskaamaksi ensimmäisenä kesänä.

Herään yöllä – säikähdän minun päälläni on jokin möykky, en ymmärrä mikä se voi olla, se möykky liikkuu avaan silmäni, tunnistan kasvot, ne on sen ylioppilaan kasvot, ne on niin punaiset, rumat, pelkään, yritän huutaa tai äännellä, hän sanoo – älä pelkää ei tämä ole pahaa – säikyn – mikä tuo on kivi – Ei se ole kivi – ei tämä ole pahaa – On se kivi mistä se on tullut tänne minun sänkyyn. hän tekee sen – jota minä en ymmärtänyt – meillä kotona ei koskaan äiti puhunut meille tytöille mitään sukupuoli asioista siltä osin olin säkissä kasvatettu[.] – Sen kesän olin siinä talossa, se ylioppilas tuli aina joskus minun sänkyyni. teki sen mikä hänelle oli tärkeä – säikky ja irrallinen tuli minusta. – Nuoruuteni pelkäsin miehiä, yritin unhoittaa kokemaani. [Yliviivattu lause] Meidän sisarusten välit oli aivan hyvät mutta näistä seksuaali- asioista emme puhelleet. Ei ollut mahdollisuutta eikä ymmärrystä mihin minun olisi pitänyt turvautua, koska uskoin kun ylioppilas sanoo että; – ei tämä ole pahaa. (Liisa-Maria, 1932, A2)

Liisa-Marian kokemukseen liittyy piirteitä maatalousvaltaisessa kulttuurissa esiintyneestä talollisten ja palvelusväen välisestä, niin sanotuksi käyttöoikeudeksi kutsutusta seksuaalisen hyväksikäytön muodosta. Kirsi Pohjola-Vilkunan mukaan käyttöoikeus tarkoitti käytännössä sitä, että tulokkaana uusi piika joutui yleensä ensimmäisen palvelusvuotensa aikana talollisen seksuaalisen ylivallan kohteeksi.³⁷⁸ Liisa-Marian kokemus toistaa hyväksikäyttötapauksista tuttuja uhriuttavan vallan piirteitä: ylioppilas on Liisa-Mariaan nähden vanhempi ja auktoriteettiasemassa. Tapahtumien ympärille muodostuu häpeän voimasta salaisuus; Liisa-Maria ei osaa eikä uskalla puhua tapahtuneesta kenellekään. Uhriuttavaa valtaa kuvaa myös se, että hyväksikäyttäjä uskottelee toimivansa uhrin par-

³⁷⁶ Outinen 1992, 47–49.

³⁷⁷ Kontula & Haavio-Mannila 1995, 151–162.

³⁷⁸ Pohjola-Vilkuna 1995, 104–105.

haaksi, jolloin hyväksikäyttö voi alkaa uhrista näyttää luonnolliseen elämänmenoon kuuluvalla asialla ("[Ylioppilas] teki sen mikä hänelle oli tärkeä").³⁷⁹ Seksuaalisuuden tabu-luonteesta johtuen avunsaaminen ja omien traumaattisten kokemusten käsittely toisten ihmisten avulla on mahdotonta. Tyttöillä ei ole tietoa siitä, mihin turvautua tai kuinka ylipäänsä suhtautua tapahtuneeseen. Koetusta väkivallasta on kärsittävä ja toivuttava yksin.

Oma aineistoni vahvistaa aiemman tutkimuksen esiin nostamaa käsitystä 1900-luvun alkupuolen tyttöjen seksuaalikasvatuksesta. Esimerkiksi folkloristi Leea Virtasen mukaan Suomessa perinteinen tyttöjen seksuaalikasvatus on perustunut yhtäältä kiellettyjen tekojen seurauksista varoittelulle ja toisaalta sille, että seksuaalisuuteen liittyvistä perusasioista on harvoin kerrottu kotona mitään.³⁸⁰ Se, kuinka kasvatuksen kohteena olleet naiset ovat itsensä ja elämänsä kokeneet, on kuitenkin ollut vähemmän tutkittu aihe. Nöyryyttävälle häpäisemiselle ja syyllistämislle perustunut tyttöjen puhtauden varjelu on rakentanut vastuullistuvaa, passiivista ja uhritettua subjektiutta. Monille naiskirjoittajille seksuaalinen väkivalta, nöyryyttäminen ja vanhempien ohjeet ovat olleet luonnollinen osa tyttöinä olemista. Tyttöihin kohdistunut valta on ollut ennen kaikkea häpeän ja syyllisyyden uhriuttavaa ja alistavaa valtaa.

4.2.2 Taistelu kiusauksia vastaan

Merkitsevin ero siinä tavassa, jolla aineiston vanhimmat mies- ja naiskirjoittajat kirjoittavat itsensä seksuaaliseksi subjekteiksi, koskee toimijuutta. Naisten kohdalla puhtauden ihanne tarkoitti vaiettavan häpeän kohteeksi asettumista. Aineiston mieskirjoittajille puhdas nuoruus on sen sijaan ihanne, johon pyritään aktiivisen kilvoittelun keinoin. Miesten kirjeissä kilvoittelu hahmottuu yksilön sisäisenä taisteluna moraalin ja järjen rajoja rikkovaa miehistä vietteliämää vastaan. Pohjimmiltaan kyse on kiusauksia vastaan käytävästä taistelusta, jonka epäonnistuminen uhkaa miestä häpeällä. Tarkastelen ensimmäiseksi vuonna 1922 syntyneen ja omien sanojensa mukaan lestadiolaiseen herätysliikkeeseen kuuluvan Riston kirjettä. Sen rakenne kuvastaa osuvalla tavalla kiusauksia vastaan käytävän taistelun luonnetta ja siihen sisältyviä vaaranpaikkoja. Riston kirje etenee kronologisesti kuvaillen sota-ajan kirjeenvaihdon myötä syntyneitä naissuhteita sekä niissä koettuja häpeän-, ylpeyden- ja onnenhetkiä.

Tästä alkoivat ne naisasiat kehittyä. [...] Ensimmäinen vähän vakavampi alkoi sillä lailla että tapasimme jossain asemalla ja minä menin hänen mukanaan hänen kotiinsa. [...] Nyt koetan tuoda asiat oikeilla nimillä, en halua rivoutta, mutta asioille oikeat nimet. Istuimme iltaa nauttien sen ajan korvikkeesta, kunnes [kirjeenvaihtokumppani] alkoi tehdä petiä valmiiksi. Meni maata ja minä perässä. En ottanut valtion housuja pois, koska omatunto sanoi, että älä. Siinä sitä syleiltiin ja halattiin ja hän kovasti jo "hengästy" painaen paikkojansa siihen kuntoon "että housut pois jne. Omatunto sanoi[:] Ei. [Ja se oli siinä. Väitän että on syy molemmipuolinen haureelliseen elämään. (Risto, 1922, A2)

³⁷⁹ Laitinen 2004, 114–117.

³⁸⁰ Virtanen 1990, 141, 157.

Riston seksuaalista kokemusmaailmaa rakenteistaa eräänlainen viettelyn ja estelyn risti-riittainen logiikka, joka toistuu eri muodoissa myös monen muun vanhimman mieskirjoittajan kirjeessä. Jokin Ristossa näyttää yllyttävän häntä jatkuvasti kohti naissuhteita, vaikka hän samalla kertaa tiedostaakin intiimeihin suhteisiin liittyvän vaaran. Tämän seurauksena myös häpeän ja kunnian aiheet eivät ole selvärajaisia ja ehdottomia: vaikka omatunnon ääni vie Riston sisäisessä kamppailussa lopulta voiton, lopputulos tuntuu Ristosta epäonnistumiselta. Vaikka valtion housut pysyivätkin jalassa, hän oli mielestään jo sortunut ”haureelliseen elämään”.

Miehen kyky ja tahto vastustaa sukupuolivietin vaatimuksia hahmottuu Riston kertomuksessa heikkona – etenkin siinä tapauksessa, jos nainen ei tue miehen pyrkimyksiä esimerkiksi vastustelemalla miestä. Risto näkeekin, että syy haureelliseen elämään oli ”molemmipuolinen”. Näin puhtauden vartiointi hahmottuu ikään kuin miehen ja naisen yhteisenä tehtävänä. Seksuaalisen kilvoittelun sukupuolittunut logiikka rakentuu Riston kokemusmaailmassa niin, että miehen tulee pyrkiä hallitsemaan omaa seksuaalista haluaan esimerkiksi seuraamalla omatuntonsa varoituksia. Naisen puolestaan odotetaan tukevan miehen taistelua haureutta vastaan vastustelemalla ja estelemällä miehen pidättelemätöntä halua. Joskus yhteiseksi oletettu rintama voi kuitenkin pettää:

Vuonna 1940 oltiin [...] seuroissa, ja siellä pari neitokaista käveli, aloimme kaverin kanssa heitä jututtaa. [...] Kirjeenvaihto alkoi ja sitä kesti melkein koko sodan ajan. Oli se välillä sammuksissa, mutta lähti hänen aloitteestaan. [...] [T]oipumislomalla oli hyvää aikaa seurustella ja menimme kihloihin. Elämä oli paranevan vamman hoitamista ja odottaa koska takaisin. Sitten suhdetoiminta. Mielestäni siisti, oli vain hyväily ja suutelu. Vain kerran ajattelin mitkä ovat tunteet navan ympärillä ja mikä yllätys ei minkäänlaista vastustusta, en mennyt napaa alemmaksi, koska en kestänyt itse, kun ensikerran elämässä olin ”naparetkellä”. Se siitä. Tuli joulunaika aloin saada kirjeitä häneltä ja niistä alkoi tuntua kylmä viima, kunnes hän pisti välit poikki. Vastasin, että ei tuhka pala ja sormukset pois. Kamala kokemus minulle, kun hän oli oikein sydämestään lestadiolainen. Vahvistui käsitykseni ihmisestä, että vajavainen. Kilvoituksesta huolimatta, niin minä kuin muutkin[.] (Risto, 1922, A2)

Raja ”siistin” ja kielletyn seksuaalisen kanssakäymisen välillä kulkee yhdynnässä, joka perinteisen kristillisen opetuksen mukaisesti tuli säästää aviollisiin lisääntymistarkoituksiin.³⁸¹ Riston ajattelutavassa naiset ja miehet asettuvat seksuaalisina toimijoina hyvin erilaisiin asemiin suhteessa tähän rajanvetoon: naisilta hän näyttää odottavan rajan vartiointia, mutta itse hän rikkoo – tosin omien sanojensa mukaan vain kerran – normia vastaan, vaikka tietääkin sen vääräksi. Riston kirjeen äärellä syntyy vaikutelma, että kollektiivisesti ylläpidetyssä puhtauden varjelussa on pohjimmiltaan kyse miestä riivavasta himosta ja erilaisista kiusauksista, jotka miehen ja naisen kuuluu yhdessä pitää aisoissa. Naisen kyky estellä miehen himoa ratkaisee samalla kysymyksen naisen kunniallisuudesta. Riston ”naparetki” onkin tulkittavissa eräänlaiseksi testiksi naiselle: kun

³⁸¹ Tämä ajattelumalli on usein palautettu kirkkoisä Augustinuksen näkemykseen sukupuolielimistä ”häpeän eliminä”, jotka ennen syntiinlankeemusta toteuttivat lisääntymistarkoitusta ilman häpeää ja sukupuolisen himon koko ruumiinsa valtaan ottavaa luonnetta. (Esim. Kettunen 2011, 371, viite 59.)

”sydämeltään lestadiolainen” – kristillisiin ihanteisiin sitoutuneeksi oletettu – kihlattu ei yllättäen estellytkään Riston pyrkimyksiä ”navan ympärillä”, paljastui tämä kunnialtaan epäilyttäväksi.

Naisen estelyn voi tulkita myös miestä häpeältä suojaavana funktiona. Estely olisi suojellut Ristoa ajautumasta tilanteeseen, jossa häneltä odotettiin suoriutumista mieskunnian kannalta kaikkein tärkeimmässä rituaalissa, yhdynnässä.³⁸² Risto ei kuitenkaan häpeäkseen kestänyt mennä ”napaa alemmaksi” ja asia jäi sikseen. Puhtaan nuoruuden ihanne on saattanutkin tarjota miehille myös keinon käsitellä seksuaalisen kokemattomuuden aiheuttamaa häpeää. Oman keskenkasvuisuuden ja riippuvuuden – poikuuden – aiheuttamaa kelpaamattomuuden kokemusta pidetään aisoissa sijoittamalla häpeä kilvoituksessaan ”vajavaiseen” naiseen. Sen sijaan kunniallinen ja siveellinen nainen auttaa miestä tämän kilvoittelussa pitäen huolta siitä, ettei miehinen himo ryöpsähdä yli äyräittensä. Näin hän pitää samalla aisoissa miestä uhkaavaa häpeää tekemällä seksuaalisesta suhteesta ennustettavan.

[S]airastuin [...] kurkkumätään [...]. Olin vielä tyrmistynyt tapahtuneesta purkauksesta etten ajatellut suuremmin mitään. Kun vähän parannuin niin hoitajat siirtelivät mun sänkyäni hyvin likelle keittiön ovipieltä, meillä oli monta hauskaa keskustelua. Toinen heistä seurusteli seurauksella, että alkoi odottaa. Toisen hoitajan kanssa välit kävivät läheisimmiksi, kun pääsin sairaalasta kotia, niin sanoin kaverille, että sain jälkitaudin jota piti pyhänaikoina käydä tarkastamassa. Sitten siihen tarinaan mistä puhe. Hän oli tosi tarmokas nainen. Halata ja suudella sai, ja rintoihin sai sattua, ja mikä kunnioitettavin piirre muuta ei yhtään. Hän ei erikoisemmin uskova ollut mutta siveellinen moraali hyvä. (Risto, 1922, A2)

Riston ajattelutavassa naisen uskonnollisuus on keskeinen elementti seksuaalisuuden kunniallisuuden ylläpidossa. Vaikka naisen odotettiin olevan siveellinen ilman, että hän oli erityisesti ”uskossa”, uskovan naisen oletettiin olevan moraaliltaan ja siveydeltään täysin moitteeton. Näitä piirteitä Risto arvosti myös vaimossaan.

Selostan näitä [suhteita naisiin] vain siksi, että kiusaukset ovat olleet aika vahvat, mutta en ole sortunut niihin [...] On toki vaelluksessa harhoja mutta täistä [...] on menty edellä selostetulla tavalla. Siveellisesti tarkoitan. Vaimoni kanssa ei tullut ongelmia, kun molemmat eivät halunneet rajua ”etuottoa”. Kaikki tapahtui vihkimisen jälkeen (Risto, 1922, A2)

Riston kohdalla kiusauksia vastaan käyty taistelu päättyy lopulta onnellisesti: hän menee naimisiin ihmisen kanssa, joka – hänen laillaan – ei ollut halukas ottamaan ”etuottoa” ennen avioliittoa, vaan ”kaikki” tapahtui vihkimisen jälkeen. Puhtauden vuoksi käytävä kilvoittelu ei kaikkien mieskirjoittajien kohdalla pääty kuitenkaan yhtä onnekaasti. Vuonna 1932 syntyneelle Markukselle intiimi suhde naimisissa olevaan vanhempaan naiseen näyttäytyy lopulta koko elämää vastaan tehtynä rikkomuksena ja syvän häpeän lähteenä.

³⁸² Hänninen 1994, 127–129.

Hän otti minut miten tahtoi. Olin päästäni pyörällä. Olin hänen vallassaan, hänen orjansa olin... Olihan [hän] yli kymmenen vuotta vanhempi minua. Hänellä oli mies. Lapsiakin, jotka jo olivat siksi vanhoja, että saattoi jättää heidät kotiinsa muutamaksi tunniksi. Jollakin tapaamiskerralla hän alkoi "esitellä" itseään naisena. Hän tiesi, että olin täysin kokematon. Moukka olin seksuaalisissa asioissa. Eihän tuolloin sanallakaan puhuttu asioista, ei kotona, eikä koulussa. Kuitenkin aavistelin, ettei tapaamisistamme seuraisi muuta kuin ikävyökyksiä. Mutta en kyennyt, vai enkö tahtonut estellä [naisen] kiihkoa? Niin jatkui "oppitunnit" pitkin kesää. Hän ilmeisesti järjesti kesän heleimpänä aikana asiat niin, että jäimme pitkäksi ajaksi kahden toisten lähtiessä juhlimaan. Minä olin tuolloinkin täysin jännittynyt uusista kokemisista. Pelkäsin jotakin... Kuitenkin olin altis naisen läheisiin tuntemuksiin. Mielestäni en kyennyt olemaan "oikeasti" niin kuin hän halusi. Olin menettänyt järkeni ja harkintakykyäni. En erottanut oikean ja väärän rajoja. Tuli syksy, sen hämäräiset illat. Jatkoimme retkiämme myös metsien poluille, järvien rannoille, niityille... En kyennyt kieltämään kohtaamisiamme, vaikka yhä selvemmin tajusin, että teimme väärin koko elämää kohtaan. (Markus, 1932, A1)

Myös Markuksen kirjeessä intiimi suhde hahmottuu kiusauksia vastaan käytävänä taisteluna. Markuksen kokeman häpeän lähteenä on yhtäältä harkintakyvyn ja järjen menettäminen ja siitä seurannut kyvyttömyys estellä naisen "kiihkoa". Toisaalta seksuaalinen tietämättömyys ja kokemattomuus altisti Markuksen häpeälle suhteen lihallisella tasolla: Markus koki, ettei hän kyennyt olemaan "oikeasti" niin kuin nainen tahtoi. Sen sijaan Markus kokee olleensa kuin naisen vallassa ollut orja. Suurin häpeä liittyy kuitenkin itse suhteen luonteeseen: kyse oli avioliiton ulkopuolisesta suhteesta – väärästä teosta, joka rikkoi "koko elämää kohtaan".

Miesten omaelämäkertoja seksitarinoiden näkökulmasta tarkastellut Jorma Hänninen on pannut merkille, että miesten seksitarinoissa on aistittavissa usein vaikutelma kohtalonomaisesta ajautumisesta: vietti vie miestä ja naiseen kohdistuva himo ottaa voiton järjestä ja moraalista.³⁸³ Vaikka monet häpeästä kirjoittavat miehet näyttävätkin ajautuvan vietin vietäväksi, he eivät kuitenkaan kuvaa tapahtumia ikään kuin he olisivat olleet passiivisia toiminnan kohteita tai vain lastuja vietin kuohuvilla laineilla. Silmiinpistävää esimerkiksi juuri Markuksen kirjeessä on siinä esiin kirjoittuva refleksiivinen subjekti, joka liikkuu estelyn ja viettelyn välillä. Toisin kuin passiivisina näyttäytyvät naiskirjoittajat, Markus aavistelee, pelkää, yrittää vastustaa, ei kykene kieltämään ja lopulta päätyy pohtimaan omia motiivejaan liittyen siihen, että juuri hän joutui viettinsä vietäväksi.

Riston ja Markuksen käsitykset kilvoittelusta ja naisten roolista siinä mukailevat 1800-luvun lopulla suomalaisen sivistyneistön piirissä muotoutunutta seksuaalisuuden asetelmaa. Historioitsija Pirjo Markkola on kuvannut 1880-luvulta 1900-luvun ensimmäisiin vuosikymmeniin ulottuvan aikakauden sukupuolijärjestelmää *siveyden hierarkian* avulla. Ylimpänä hierarkiassa olivat siveät naiset, jotka muodostivat kansakunnan moraalisen selkärangan toteuttaessaan naisten luontaista olemusta. Heidän alapuolellaan olivat siveät miehet, jotka kykenivät ponnistelemaan ja pitämään itsensä moraalisesti puhtaana. Kolmantena hierarkiassa olivat siveettömät miehet, jotka luontonsa mukaisesti pyrkivät viettelemään naisia. Alimman ja vaarallisimman ryhmän muodostivat "langenneet"

³⁸³ Hänninen 1994, 121–122.

naiset, joiden luontainen siveys oli turmeltunut. Hierarkian sisällä vallitsee siveettömyyden noidankehä, jossa siveettömät miehet houkuttelevat viattomia tyttöjä tehden heistä langenneita naisia, jotka puolestaan uhkaavat kansakuntaa houkuttelemalla siveettömyyksiin jopa siveitä miehiä. Näin ainoa ryhmä, joka kykeni murtamaan noidankehän, koostui siveistä naisista.³⁸⁴

Miesten kokemusmaailmaa rakenteistava kilvoituksen logiikkaa voi joidenkin miesten kirjeissä saada vaikutteita myös 1900-luvun alkupuolen lääketieteellisistä käsityksistä seksuaalisen vietin luonteesta. Esimerkiksi vuonna 1933 syntyneen Teron häpeäkokeemukset pohjautuvat 1800-luvun loppupuolella muotoutuneeseen käsitykseen siitä, että miehinä sukupuolivietti on olemukseltaan paineenkaltainen, etenkin raskaana olevien naisten terveyttä uhkaava ja loputtomasti tyydytystä hakeva voima, joka miehen on pyrittävä pitämään aisoissa.³⁸⁵

Noina nuoruuden kehitysvuosina, jolloin myös sukupuolisuus hakee tyydytystään, Kiusaaja tietenkin tuli viettelemään ja ujona nuorukaisena lankesin monta kertaa itsetyydytyksen häpeälliselle tielle. Tämä on asia jota häpeän eniten elämässäni. Sain tunnustaa tämän synnin kahleen vanhemmalle uskovalle veljelle ja tämä vapautti minut tästä kahleesta. 1 Joh. 1:9 toteutui. Kiitos Jumalalle! Herra johdatti minulle hyvän vaimon 26 vuotiaana ja saimme elää hyvin onnellista aikaa n.20 v. [...] Vaimoni oli varjeltu nuoruudessaan puhtaana vaikka hän ei ollut uskossa. Jumalalle on kaikki mahdollista. Ensi tapaamisella Jeesus valloitti hänet ja varjeli häihin saakka (3kk) lankeamasta seksuaaliseen nautintoon. Ei meillä seksissä ole ollut pahempia ongelmia, tietenkin olin ajoittain liian aktiivinen ainakin raskausaikana. [...] [K]atsellessani seksin kuihduttamia nuoria aviomiehiä sääli täyttää sydämeni. On liian paljon viettelyksiä mediassa, koska maailma on "pahan vallassa", kuten Raamattu sanoo: Saatana haluaa turmella nuoret. Kuihduttaa heidän elinvoimansa vangiten heidät sisäiseen pimeyteen. tästä johtuu nykyään niin yleinen masennus. Vain valoon tulemalla pimeys katoaa ja Jeesuksen Kristuksen veri puhdistaa kaikesta synnistä. (Tero, 1933, A2)

Teron käsitys seksuaalisuuden luonteesta nojaa *medicoteologiseen sukupuolijärjestelmään*, joka Arja-Liisa Räisäsen mukaan esiintyi 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alkupuolen seksuaalivalistusoppaista ja -pamfleteista. Käsitteellä *medicoteologia* Räisänen viittaa käsityksiin, joissa luonnontieteellis-lääketieteellistä tietoa tulkittiin kristillisten käsitysten mukaisesti. Tavoitteena oli luonnollistaa perinteinen sääty-yhteiskunnan sukupuolten valtasuhde sukupuolten "biologisten tosiasioiden" avulla. Räisäsen mukaan valistuksellisissa oppaissa esiintynyt medicoteologinen diskurssi korosti muun muassa vaimon vastuuta siitä, ettei seksuaalielämä muodostunut haureudeksi ja sitä kautta vaarantanut miehen ja tulevan sukupolven terveyttä. Vastuunkantoa perusteltiin miehen aktiivisella ja voimakkaalla sukupuolivietillä, joka uhkasi jatkuvasti karata järjen kontrollista.³⁸⁶

Siveyden hierarkia ja medicoteologinen sukupuolijärjestelmä kuvaavat omalla tavallaan vanhimpien kirjoittajien kirjeissä esiin nousevaa kollektiivista elämänjärjestystä, joka häpeän voimalla asettaa nais- ja miessubjektit hyvin erilaisiin subjektipositioihin. Samaan

³⁸⁴ Markkola 2006, 228–229.

³⁸⁵ Ks. Helén 1997, 196.

³⁸⁶ Räisänen 1995, 202–203.

aikaan, kun naisten seksuaalisuus vaiettiin kuoliaaksi, miehisten halujen ja nautintojen alue käsitteellistettiin tavalla, joka tuki miesten kykyä ohjata ja hallita omaa nautintoelämänsä. Käytännössä tällaisia oman itsen ymmärtämisen välineitä olivat juuri erilaiset valistukselliset tekstit. 1800-luvun ja 1900-luvun taitteen seksuaalivalistusoppaita dominoinut absoluuttinen sukupuolimoraali korotti sukupuoliviettiä vastaan käytävän taistelun jokaisen sivistyneen ja järkevän miehen pyhäksi kristillisyyden ja sivistyneen yhteiskunnan vaatimaksi velvollisuudeksi. Absoluuttisen sukupuolimoraalin kannattajat – medicoteologit – korostivat pidättyvyyshannetta ja näkivät, että pidättyvyys lisää miehen sisäistä tyytyväisyyttä ja miehen naista kohtaa tuntemaa rakkautta ja kiintymystä. Sen lisäksi nähtiin, että säästynyt sperma lisää miehen työkykyä.³⁸⁷ Esimerkiksi 1900-luvun alun sukupuolisiveysvalistajat saattoivat vedota terveyssyihin ohjatesaana naimattomia pidättäytymään onaniasta ennen avioliittoa. Sukupuolivietin liiallisen ja ennenaikaisen kiihotuksen nähtiin kuluttavan ruumiin elinvoimia ja johtavan ihmisen luonteen pysyvään heikkenemiseen.³⁸⁸

Terveydellisistä hyödyistä huolimatta kilvoittelu puhtaan nuoruuden vuoksi on monelle miehelle pohjimmiltaan uskonnollinen velvollisuus. Heille Jumala on kilvoittelua edellyttävä, mutta myös sitä tukeva voima. Esimerkiksi Teron kirjeessä rakentuu käsitys Jumalasta ehdottomana ja moitteetonta sukupuolimoraalia edellyttävä tuomarina. Vietille antautuminen on antautumista saatanaa houkutuksiin, ja vain tunnustamalla syntinsä Jumalalle ihminen voi vapautua seksuaalivietin kahleista. Onnistunutta kilvoittelua seuraa myös Jumalan lahja: Terolle johdatettiin hyvä, nuoruudessaan puhtaana varjeltu vaimo.

Nostan lopuksi esiin vielä yhden mukaelman siitä, kuinka ehdotonta puhtautta vaativa jumalasuhde ja kilvoittelu vääränä nähtyä seksuaaliviettiä vastaan voivat kytkeytyä toisiinsa. Vuonna 1937 syntynyt Jari pyrkii aktiivisesti eroon ”iljettävyytensä” näyttäytävästä seksuaalisuudestaan. Jari kokee homoseksuaaliset tunteensa rikkomuksena Jumalaa vastaan, vaikka Jumala on samalla hänelle myös voimavara kilvoittelussa ”kiellettyä rakkautta” vastaan.

Olin viidentoista vuoden ikäinen, kun minua kaksi vuotta vanhempi veljeni tuli tohkeissaan kotiin. Hän kysyi äidiltä. ”Tiedätkö äiti. Mikä on tuo meidän [Jari]? ”No mikä?” kysyi äiti. Hän on miehimys. Äiti katsoi kiukustuneen näköisenä veljeäni ja sitten minua. En ollut ai-

³⁸⁷ Räisänen 1995, 188.

³⁸⁸ Helén 1997, 185–190. Myös kristillisessä seksuaalivalistuskirjallisuudessa itsetyydytys saatettiin nähdä häpeällisenä syntinä, jota vastaan yksilön oli syytä taistella. Esimerkiksi *Väkevien voimien pyörteissä* vuodelta 1949 kuvaa, kuinka ”Nuoren itsetyydytys tapahtuu vaistomaisena tekona ja vaikuttaa vapauttavasti, jännitys laukeaa. Sen tähden nuori ei ensiksi huomaakaan siinä mitään pahaa, vaikka se toistuukin silloin tällöin. Mutta sitten tapahtuu terveen vaiston herääminen, usein äkkiä. Nuori huomaa, että tämä on häpeällistä, syntiä. Hän aivan järkyttyy ja alkaa taistella vastaan. Jos hän on terve nuori, niin hän pian onnistuu vapautumaan tuosta halusta. [...] Mutta aina voittoa ei saavuteta helposti, tai ei saavuteta ensinkään. Syntyy toivottomalta tuntuva ja vuosia kestävä taistelu. Siinä sielu kärsii, syntyy syvä alemmuuden ja häpeän tunne. [...] Se keino, joka tässä asiassa parhaiten auttaa, on avautuminen, kaiken kertominen. [...] Ja jos joskus vielä sattuisi lankeemus, niin te tiedätte, että ”vanhurskas nousee jälleen”. Olettehan kokeneet, että Jumala on hyvin armollinen, kun te näissä asioissa olette hänen edessään.” (*Väkevien voimien pyörteissä*, 17–18.)

kaisemmin kuullut koko sanaa, niin minä aloin ottaa selvää mitä tarkoittaa sana jolla minua nimitti veljeni. Sain sen selville raamatusta. Tiedostin sen, että kuulun samaan katekoriaan huorintekiöitten, varkaitten ja murhaajien kanssa, jotka eivät pääse Jumalan valtakuntaan. Olin kaksitoista vuotiaasta saakka tiedostanut itselleni sen, että olen erilainen kuin kaksi minua vanhempaa veljeäni. En ollut kiinnostunut tytöistä. Eikä työtöt olleet kiinnostuneet minusta, koska olin heidän mielestä naismainen, jolla oli pehmeät kädet ja tuoksuin parfyymille sekä, että olin erikoisemmin pukeutunut. Kun minä en keloannut heidän seuraan. Hakeuduin sellaiseen seuraan joho seksuaalinen vietti voimakkaasti veti. Viihdyin ja nautin heidän seurassa siitäkin huolimatta vaikka minua nimitettiinkin "hintiksi" ruskean reijän ritariksi, ihmisen irtokuvaksi. Asuin silloin vanhempieni kanssa [...] pienessä kirkonkylässä. Ympäristön paineesta aloin tuntemaan syyllisyyttä itseäni kohtaan. Tuntui siltä, että olen spitaalinen ihmishylkiö. Vaikka minä yritin päästä tästä "iljettävyydestä" jota enemmistö pitää. Mutta turhaan yritin. Aina kun tapasin kivan näköisen ja fiksun kaverin, niin "kielletty rakkaus" syttyi välillemme. Tämä tapahtui vain lähio kaupungissa. Ilmitulo oli kaikesta inhottavinta ja pelottavaa olihan tämä ns. "parisuhde" laissa kielletty. Mooseskin käski tällaiset miehet tappaa keskuudesta. Vietti senkuin vahvistui varttuessani mieheksi. Kuten jo edellä mainitsin, yritin päästä eroon seksuaalisuuntuneisuudestani. Hakeuduin kunnanlääkärin vastaanotolle. Hän antoi lähetteen psykiatrille. Menin psykiatrin vastaanotolle. Olin silloin n. kolmekymmentävuotias, vuonna -67. Psykiatrilla ei ollut muuta antaa kuin hyviä neuvoja ja rauhoittavia pillereitä. Hän sanoi. "Hyväksy itsesi sellaisena. Olen tietoinen siitä, että laista poistetaan teitä koskeva lakipykälä." Joka sitten poistettiin ja se toi huomattavasti helpotusta erinlaiseen elämäni, jota en ole itse hankkinut. Se oli kaiketi jo silloin, kun synnyin, koska äitini oli isälle maininnut. "Nyt minä taisin synnyttää erinlaisemman pojan". [...] Asun yksin. Olen asunut jo kolmesta vuotta. En käy missään, eikä kukaan käy luonani. Olen ajatellut asua toiset kolmesta vuotta Jeesuksen kanssa. [...] Haluan pois tästä olotilasta, muitten pikku-tyttöjen kanssa. Uskon, että nyt onnistun Jeesuksen kanssa. Sillä armo ja Jeesuksen rakkaus kuuluu homomiehillekin. Tiedostan tämän itselleni. Jeesuksen rakkaus ei ole syömistä, juomista, eikä naimista varten, vaan iloa ja riemua pyhässä hengessä ja se riittää kyllin. Lopuksi pyydän saada sulkeutua esirukoukseenne. (Jari, 1937, A1)

Jarin kokemus torjutuksi tulemisesta ja omasta kelpaamattomuudesta on kaikenkattavaa: homoseksuaalisuus määriteltiin rikokseksi aina vuoteen 1971 saakka ja se sisältyi sairausluokituksiin vuoteen 1981 saakka.³⁸⁹ Jarin kertomuksesta on mahdollista poimia lukuisia hetkiä, joissa hän on elänyt läpi häpeän ja syyllisyyden tunteille ominaista perusdynamiikkaa. Tällaisia ovat esimerkiksi kokemus omasta erilaisuudesta ja sen hallitsemattomasta paljastumisesta äidille, Raamatun tuomio Jumalan valtakunnan ulkopuolelle sulkeemisesta, kokemus naissuhteisiin kelpaamattomuudesta naismaisen olemuksen vuoksi, toimiminen maallista lainsäädäntöä vastaan sekä ympäristön taholta koettu nöyryyttäminen ("hintti", "ruskean reijän ritari", "ihmisen irtokuva"). Myös Jarin vetäytyminen yksinäisyyteen on tulkittavissa keskeiseksi häpeän piirteeksi; häpeä pakottaa piiloutumaan.³⁹⁰ Tällaisen häpeän painolastin alla on mahdotonta käsitteellistää omaa seksuaali-

³⁸⁹ Juvonen 2002, 50.

³⁹⁰ Häpeän ja syyllisyyden kokemuksen piirteistä ks. esim. Pattison 2000, 69–78; Ikonen & Rechardt 1994, 131–132.

suutta hyväksyttävänä ja kelpaavana. Vaikka lainmuutos toi Jarin elämään ”huomattavasti helpotusta”, hän kertoo edelleen kilvoittelevansa seksuaalista viettiään vastaan Jeesuksen rakkauden avulla.

Jarin häpeäkokemusta määrittää naiskirjoittajien kokemuksissa yleisesti esiintynyt *alistetun häpeä*, jossa häpeä kroonistuu ja pakottaa kokijansa sosiaalisessa hierarkiassa alempaan asemaan. Alistetun häpeä köyhdyttää psyykkisesti ja riisuu kaikista keinoista vaikuttaa omaan tilanteeseensa. Myös vuonna 1937 syntyneen Jonin kokema häpeä itsetyydytyksestä on luonteeltaan alistetun häpeää.

Ongelmani on itsetyydytys. Aloitin sen armeijassa, jolloin olin n. 20 vuotias. Sitä jatkuin n. 2 vuotta armeijan jälkeen. Poikamieskämpäkaverini yllätti minut kerran ”runkkaamassa”. Lopetin sen jälkeen sen kerralla. Tästä alkoi ongelmani. Asia levisi työpaikalleni, ystäväpiiriini lumipallon tavoin. Se oli jopa tiedossa kursseilla, jotka olivat [paikkakunta] asti. Levisi täältä tulleiden opiskelijatovereiden mukana. Kukaan ei yllensä ole tullut sanomaan suoraan minulle asiasta, vaan se on sellaista piikittelyä, ilmeilyä, selkään puukottamista. Sitä on jatkunut jo n. 40 vuotta - olen nyt 63 vuotias. En ole osannut puolustautua ja panna pilkkaajiani vastuuseen puheistaan, vaan olen niellyt pilkan, koska asiassa on ollut alunperin perää. Asiastani olen puhunut vain vaimoni kanssa. Tunnustin tekoni kun kosin häntä. [...] Vaimoni on ymmärtäväinen ja hieno ihminen. Hän ei pitänyt asiaa ongelmana. En sen jälkeen ole hänen kanssaan voinut oikeastaan puhua. En haluaisi aiheuttaa harmia hänelle. Monesti olen ajatellut, että mitenkähän olisin ilman vaimon tukea elämästäni selvinnyt. Se olisi ollut yhtä helvettiä. Tämä asia vaivaa minua jatkuvasti. Voi sanoa, että harva on se yö, jolloin en näe painajaisia ongelmastani. Yöuni keskeytyy usein 1-3 tunniksi, jolloin on pakko lukea jotakin, että asia unohtuisi. (Joni, 1937, A1)

Vanhimpien miesten kirjeissä on esillä kahdenlaista häpeään kytkeytyvää ja subjektiutta rakentavaa valtaa. Naissuhteisiin liittyvästä häpeästä kirjoittavien miesten häpeäkokemuksista uupuvat alistetun häpeän tuhoavat piirteet. Heille häpeässä on pikemminkin kyse hetkittäisestä epäonnistumisesta tai hairahtumisesta kiusauksia vastaan käytävässä taistelussa. Häpeäkokemus ei lamaannuta, vaan pikemminkin kannustaa yhä voimakkaampaan kilvoitteluun. Tällöin häpeä voi paradoksaalisesti olla kokijalleen jopa ylpeyden aihe. Ullaliina Lehtinen kuvaa tällaista häpeäkokemusta aristokraatin häpeäksi (*aristocrat's shame*), joka voi olla kokijalleen jopa terveellinen ja vapauttava tunnekokemus. Aristokraatin häpeässä on kyse minuuden hetkellisestä ja hienovaraisesta arviosta. Se ei lamauta, vaan kannustaa kokijaansa kohti psykologista ja moraalista kasvua. He, joilla on mahdollisuus aristokraatin häpeään, ovat valtahierarkiassa alistetun häpeää kokevia ylempänä.³⁹¹ Australialainen sosiologi R. W. Connell kuvaa tällaisia miesten välisiä hierarkkisia valtasuhteita ja miesten keskinäistä erilaisuutta *hegemonisen maskuliinisuuden* käsitteen avulla. Hegemoninen maskuliinisuus viittaa tietyssä historiallisessa ja kulttuurisessa tilanteessa vallitsevaan käsitykseen normaalista ja tavoiteltavasta maskuliinisuudesta. Samalla käsite viittaa hierarkiseen sukupuolijärjestelmään, jossa naiset ja erilaiset marginalisoidut ja sorretut miesryhmät ovat alisteisia kulloinkin vallitsevalle miehuuden

³⁹¹ Lehtinen 1998, 4–9, 27, 33, 46–54.

ihanteelle.³⁹² Mies- ja naiskirjoittajien häpeäkokemusten laadulliset erot kuvastavat juuri tämän patriarkaalisen valtahierarkian rakentumista subjektiuden tasolla. Samalla tavoin miesten häpeäkokemusten keskinäiset erot kertovat miessubjektin rakentumisen kulttuurisista ehdoista: vanhimpien miesten kirjeissä normaalin miehen malli on heteroseksuaalista viettiään hillitsevä ja avioliittoa kohti pyrkivä mies, kun taas homoseksuaaliset tuntemukset tai itsetyydytys saattavat uhata miestä kaiken tuhoavalla häpeällä.

Palaan lopuksi Jorma Hännisen huomioon siitä, että miesten omaelämäkerroissa on tyypillistä, että miehet luopuvat herkästi järjen ja tahdon äänestä antautuen vietin viemäksi. Hänninen selittää tätä miesten herkkyyttä sillä, että miehille ikään kuin annetaan kulttuurisesti vapaus heittäytyä mielihyvän vietäväksi, kun taas tyttöjen seksuaalisuutta leimaa enemmänkin vastuunotto seksuaalisuhteista.³⁹³ Oman aineistoni pohjalta näyttää kuitenkin enemmän siltä, että mielihyvän vietäväksi heittäytyminen on ainakin vanhimille, seksuaalisuudesta uskonnollisuuden eri teemojen kautta kirjoittaville miehille usein merkki häpeällisestä epäonnistumisesta. Vietti on heille aktiivisen vastustamisen kohde, joka uhkaa liata Jumalan ja ympäröivän kulttuurin heiltä edellyttämän seksuaalisen puhtauden. Vanhimpien mieskirjoittajien kohdalla kulttuurinen vapaus heittäytyä seksuaalisiin nautintoihin näyttäytyy pikemminkin ristiriitaisena logiikkana, jossa on yhtä lailla häpeällistä heittäytyä nautintojensa vietäväksi kuin pidättäytyä seksuaalisista kontakteista.

4.2.3 Miehen häpeä ja kunnia

Miesten kirjeissä kuvataan paljon sitä, kuinka naissuhteisiin hakeudutaan aktiivisesti ja seksuaalisten valloitusten eteen nähdään paljonkin vaivaa, vaikka pohjimmiltaan miehet tietävät, että oman puhtautensa vuoksi heidän tulisi pysyä seksuaalisista kontakteista erossa. Tarkastelen seuraavaksi kysymystä siitä, mikä merkitys seksuaalisilla suhteilla ja seksuaalisiin suhteisiin hakeutumisella on normaalin miehen mitan täyttämässä.

Vanhimpien miesten kirjeet rakentuvat juonellisesti hyvin usein seksuaalisten valloitusten ja naissuhteiden kuvailun varaan. Tämä ei sinällään ole uusi tai yllättävä huomio: Jorma Hännisen mukaan riippumatta sosiaalisesta taustasta tai siitä, mihin sukupolveen kuulutaan, miehet kirjoittavat omaelämäkerroissaan seksuaalisista kokemuksista pitkälti yhteistä kulttuurista käsikirjoitusta noudattaen. Hännisen mukaan miesten kertomukset ovat tiivistettävissä toteamukseen ”minä sain, olen siis mies”. Ensimmäinen yhdyntä on Hännisen mukaan eräänlainen mieheyden testi ja siirtymäriitti poikuuudesta miehuuden maailmaan. Yhdyntä tarkoitus ei ole niinkään tuottaa nautintoa itselle tai kumppanille, vaan ikään kuin osoittaa oma kelpaavuutensa muulle miesyhteisölle.³⁹⁴ Seksuaalisen suoriutumisen merkitystä ja normin voimakkuutta kulttuurisesti hyväksytylle maskuliinisuudelle kuvaa myös 1900-luvun taitteen maaseudun luvattomaan seksuaalisuuteen liittyviä oikeustapauksia tarkastellut Kirsi Pohjola-Vilkuna. Hänen mukaansa agraarikulttuurissa miesten asennoitumista seksuaalisuuteen kuvaa parhaiten *seksuaalisen reh-*

³⁹² Connell 1995, 76–81; Nieminen 2006, 18–19.

³⁹³ Hänninen 1994, 122.

³⁹⁴ Hänninen 1994, 127–129.

vastelun käsite. Seksuaalisuhteita ei peitelty vaan – Pohjola-Vilkunan sanoin – ”naiminen oli miehen mitta ja kulttuurisesti arvostettua”.³⁹⁵

Seksuaalinen rehvastelu edellyttää subjektia, jolla on tilaa, kykyä ja mahdollisuuksia ohjata omaa seksuaalista elämäänsä ja ilmentää sitä muille. Jos vanhimpien naisten kokemuksissa seksuaalisuus on tabuna vaiettu, mieskirjoittajille seksuaaliset suhteet muodostavat eräänlaisen kunnian kentän, jolla suoriutuminen palkitsee sosiaalisesti.

Vanhempani olivat jo ikäluokkiansakin suhteen hyvin seksuaalikielteisiä ainakin puheissaan ja he kasvattivat minua suorastaan pelkäämään seksiä sinänsäkin että erityisesti siihen liittyviä tauteja ja ei toivottua raskautta. Nämä pelot johtivat siihen, ettei minulle varhaisnuoruudessa tullut varsinaisia yhdyntäkokemuksia lainkaan, sen sijaan eroottisia ja muita seurustelukokemuksia kylläkin. Sotaväessä ollessani tämä ”neitsyys” aiheutti lievää häpeän tunnetta sekä ihailevaa kateutta ”ronskimpia” jätkeä kohtaan. Menestykseni muilla alueilla kuitenkin kompensoi näitä tunteita ja tunsin itseni kaikin puolin normaaliksi nuoreksi mieheksi siihen aikaan. (Asko, 1941, A1)

Miesten ja naisten toimijuuden erot tulevat näkyviksi muun muassa siinä, millaisia mahdollisuuksia nais- ja mieskirjoittajilla on hallita erilaisia seksuaalisuuteen liittyviä stigmoja. Miehen seksuaalinen kokemattomuus on kätkevässä tai vähintäänkin kompensoitavissa oleva stigma, toisin kuin paljastavalle katseelle altis naisvartalo. Esimerkiksi Askon tapauksessa menestys muilla miehuuden alueilla kompensoi neitsyyden tuomaa häpeää niin, että Asko tunsu itsensä ”kaikin puolin normaaliksi nuoreksi mieheksi”. Toimijuutta lienee tukenut myös vanhempien erilainen suhtautuminen poikien seksuaalisuuteen. Kun naiskirjoittajien kokemuksissa tyttöjen seksuaalisuus näyttäytyi vanhemmille vaiettavana ja kauhistuttavana tabuna, poikien varoittelun keskiössä on lähinnä pojan terveys (sukupuolitaudit) ja kunnia, sillä etenkin agraarikulttuurissa miehen odotettiin kantavan taloudellisen vastuunsa esi- tai ulkoavioliisesta jälkikasvusta.³⁹⁶

Kunniallinen maskuliinisuus rakentuu miesten keskinäisessä vuorovaikutuksessa. Askon kertomus antaa ymmärtää, että naissuhteista keskusteltiin ainakin suhteellisen avoimesti miesten keskuudessa. Seksitarinoilla ja seksuaalisella rehvastelulla on Jorma Hännisen mukaan tärkeä funktio maskuliinisuuden rakentamisen prosessissa. Kyse on oman miehuuden jatkuvasta esittämisestä ja ylläpidosta. Ei riitä, että poikuus on jo keran menetetty tai naissuhteita on ollut paljon – kokemukset on toistettava ja tuotava näkyväksi kertomusten tasolla uudelleen uusille yleisöille ja uusissa muodoissa niin, että hauras ja häpeälle altis heteroseksuaalinen maskuliinisuus tulee vahvistetuksi ja puhdistetuksi kaikista epäilyistä.³⁹⁷ Häpeäkirjeiden kohdalla maskuliinisuuden performatiossa on mielestäni kyse kuitenkin myös muusta. Jos omaelämäkerroissa miehet kirjoittavat itsensä mieheksi maskuliinisuuden kulttuurisia normeja mukaillen ja niiden tarjoaman elämänymmärryksen mallin välttämättömästä pakosta, häpeäkirjeissä maskuliinisen subjektin esityksen keskiössä on itseen kohdistuva epäily ja kokemus normien epäonnistuneesta toistamisesta. Häpeäkirjeissä otetaan käsittelyyn se tila, joka jää oman eletyn

³⁹⁵ Pohjola-Vilkuna 1995, 105.

³⁹⁶ Pohjola-Vilkuna 1995, 47.

³⁹⁷ Hänninen 1994, 131–135.

maskuliinisuuden ja kulttuuristen odotusten väliin. Häpeäkirjeissä oma itse miehenä – maskuliinisuuden performaatio – on joutunut outoon valoon paljastumalla tavalla tai toisella normien vastaiseksi.

[H]aluan kirjoittaa tämän kirjeen siksi Kun ajattelen että se elämän tapa jonka olemme joskus nuoruutessamme omaksuneet on tämän ajan ihmisille aika outoa [...] Voin aivan rehellisesti sanoa, että siinä meni naimisiin sellaiset tyttö ja poika joilla ei kummallakaan ollut ennen minkäänlaisija sukupuoli suhteita ei muiden kanssa eikä myös keskenään[.] Olin silloin 31vuotias. Sotan käynyt maanviljelijä 10v harrastanut urheilua ja hiihtoa. Ottanut osaa Sotan jälkeiseen tanssi innostukseenkin. Vähän seurustellutkin tyttöjen kanssa. Nähtävästi ei kuitenkaan tarpeeksi ankarasti. [...] Silloin kun tuli ajateltua että oliko niin, että tuo [yhdistys- ja urheilu]toiminta ja varsinkin kilpahihto harrastus vaikuttivat niin ettei niihin seksi hommiin ollut kovin suurta kiusausta. Toki sellaisijakin nuoria oli joukossa jotka melko ahkerastikin niitä asioita harrastivat vaikka ei siitä sellaista numeroa tehty kuin on tässä ajassa tapana. (Touko, 1923, A2)

Myös Toukon kokemus toistaa 1900-luvun alun käsityksiä miehisen sukupuolivietin luonteesta. Sokeana luonnonvoimana ymmärretyn vietin ajateltiin synnyttävän ulkoisten ja sisäisten ärsykkeiden vaikutuksesta painetta ”vatsanseudulle” ja sukupuolielimiin. Terveytensä vuoksi yksilön olikin syytä kyetä hillitsemään viettipainetta synnyttäviä ärsykeitä. Tämän vuoksi 1900-luvun alun valistuskirjallisuudessa neuvottiin naimattomia muun muassa purkamaan viettitarmoaan ruumiilliseen työhön tai urheiluun.³⁹⁸ Toukolle näkemys vietistä fysiologisena pyrkimyksenä tarjosi samalla keinoja käsitellä ja selittää pois omaan miehuuteen kohdistuvaa epäilyä ja häpeää. Epäonnistumista maskuliinisuuden toistamisessa seksuaalisuuden alueella voidaan selittää itselle ja muille viettiä jarruttavien fyysisten suoritusten avulla, esimerkiksi tyyliin: ”kilpahihtoharrastus vaikutti niin, ettei niihin seksihommiin ollut kovin suurta kiusausta.”

Kunniallinen – hegemoninen – maskuliinisuus näyttää aineiston vanhimpien mieskirjoittajien kirjeissä rakentuvan useista toisiaan tukevista ja edellyttävistä alueista. Maskuliinisuus ei ole heille pelkästään seksuaalisen haluamisen ja menestymisen asia, vaan naissuhteiden alueella koettua epävarmuutta suhteessa ympäröivän yhteisön odotuksiin on ollut mahdollista paikata menestymällä muilla elämänalueilla. Mieskunniaa voi kerätä ja paikata urheilemalla, mutta myös raatamalla maatilán töiden parissa. Saman ilmiön on pannut merkille Jan Löfström, jonka mukaan suomalaisessa agraarikulttuurissa mieheyttä ylläpidettiin naisten seksuaalisen valloittamisen, työsaavutusten ja työtaidon sekä niihin liittyvän fyysisen suorituskvyn avulla.³⁹⁹ Häpeäkirjeissä hyväksytyn maskuliinisuuden välttämättömänä ehtona näyttäytyy usein kuitenkin seksuaalinen halu naiseen.⁴⁰⁰ Jos tätä vaatimusta ei syystä tai toisesta kyetä täyttämään, mitkään fyysiset uroteot eivät kykene pelastamaan miestä häpeältä. Valaistakseni naiseen kohdistuvan seksuaalisen halun kytkeytymistä osaksi maskuliinisuuden hyväksyttyä esittämistä, lainaan vuonna 1926 syntyneen Reinon kirjettä, jossa hän kuvaa omaa kokemustaan miehenä olemisesta.

³⁹⁸ Helén 1997, 178–179, 190.

³⁹⁹ Löfström 1999, 134–140, 196–197.

⁴⁰⁰ Vrt. Löfström 1999, 148.

Olen vanhempieni ainoa lapsi, ja seksuaalinen suuntautumiseni on homoseksuaalisuus, tai n.s. biseksuaalisuus. Tämä asia on ollut minulle koko pitkän elämäni ajan todellinen painajainen ja suuri riesa. Kokonaan ilman sellaista asiaa kuin seksuaalisuus olisi ollut minun elämäni paljon paljon helpompaa. Olen ollut erilainen ja ihmettelyjä herättävä poika ja mies kotonani, sukulaisten piirissä, kyläyhteisössäni, kouluissani, kaikkialla. Ainoana poikana jouduin kotonani osallistumaan kaikenlaiseen työntekoon. Tein töitä navetassa, kanalassa, tallessa, puutarhassa, heinä- ja elopellolla, sekä talvisin metsissä. Olin isän apulaisena hänen vesimyllyssään, sirkkelisahalla ja kattopäreiden valmistuksessa. Syksyisin syötin puimakonetta, niitin viikatteella kauraa kaksikin viikkoa yhtä mittaa jne, jne. En mielestäni ollut laiska, enkä nähtävästi ollut mikään hulttiopoika, sillä en vielääkään, tähän päivään mennessä ole kuluttanut yhtään markkaa tai euroa alkoholin tai tupakan oston. Minun huvitukseni oli nuorisoseura ja sen eri harrastuspiirit. Hypin ja ohjasin kansantanssijana 25 vuotta, vedin opintokerhoa 13 talvikautta, lauloin kuorossa, ohjasin lausuntakuoroa, näyttelin ja ohjasin näytelmiä, järjestimme erilaisia juhlia ja retkiä ym. Mutta kaiken työn ja harrastusrientojen keskellä minulla oli ja on eräs vika: se on minun seksuaalisuuteni. En ollut kiinnostunut tytöistä, joten minulla ei ollut tyttöystävää. Tämä oli isälleni suuri ihmettelyjen aihe. Monet kerrat hän naapureiden ja sukulaisten, sekä minun kuullen hämmästeli ja kummasteli sitä. Isäni ihmettelystä olivat minulle hyvin nähtäviä tilanteita, joten iltaisin usein itkin omassa huoneessani. Yhtään ainutta samanlaista poikaa en uskonut koko maailmassa olevan. Ketään läheistä poikaystävää minulla ei ollut, ja kenenkään kanssa en voinut elämäni ongelmista keskustella. Isäni koulunkäynti oli: muutama viikko kiertokoulua ja rippikoulu, ei muuta. Ja kuitenkin hän oli kuin varsinainen tekniikko, hän rakenteli koneita ja laitteita, hän oli seppä ja puuseppä, hän teki ja rakenteli mitä tahansa. Mutta minä raukka olin koko nuoruuteni ajan hänen rinnallaan täysin erilainen: en ollut seppä enkä puuseppä, ja konemies en ollut. Ja kun en juossut tyttöjen perässä, niin tästä kaikesta seurasi että isäni ei hyväksynyt minua miehenä. [...] Kun monta kertaa kävi ilmi se että isäni ei hyväksy minua tällaisena kuin olen, niin minäkin aloin uskoa siihen että olen täysin epäkelpo mieheksi. Olin 29-vuotias isäni kuollessa. Vähän ennen kuolemaansa hän sanoi minun sekä sukulaisteni kuullen: "Meidän pojasta ei ole mihinkään." (Reino, 1926, A2)

Reinon häpeäkokemuksen ytimessä ei niinkään ole hänen seksuaalinen erityisyytensä, vaan pikemminkin seksuaalisen halun vuoksi häpeällisenä paljastuva maskuliinisuus. Kysymys on pohjimmiltaan siitä, kuinka miehen seksuaalinen halu naiseen kytkeytyy maskuliinisuuden normien toistamiseen. Fyysisyyttä ja työntekoa korostavassa agraarikulttuurissa Reinon norminvastaista seksuaalista halua – tai hänen tapauksessaan pikemminkin norminmukaisen seksuaalisen halun puutetta – tulkittiin luultavimmin ratkaisevaksi puutteeksi hyväksytyyn maskuliinisuuden periaatteissa. Koska Reino ei ollut kiinnostunut tytöistä eikä hän yltänyt lähes ylivoimaisena näyttäytyvän isän kädentaitojen tasolle, Reino koki olevansa isänsä silmissä miehenä epäkelpo ("hänen pojastaan ei ole mihinkään") ja ympäröivässä kyläyhteisössä muutenkin ihmettelyä herättänyt poika. Perheen ainoana poikana Reinosta luultavasti odotettiin jatkajaa niin suvulle kuin tilallekin, jolloin kädentaitojen lisäksi mieheltä odotettiin myös kykyä tuottaa perillisiä; oikean miehen odotettiin osoittavan halua naisia kohtaan.

Moderni lukija tulkitsee helposti Reinon kirjettä homoseksuaalisuuden kategorian kautta, etenkin koska Reino itse nimeää seksuaalisuutensa homo- ja biseksuaalisuudeksi. Reinon kokemuksia on kuitenkin vaikea liittää moderniin käsitykseen emotionaalis-seksuaalisesta homoseksuaalisesta identiteetistä. Hän ei esimerkiksi ymmärrä seksuaalisuuttaan samaan sukupuoleen kohdistuvien rakkauden tai halun tunteiden avulla.⁴⁰¹ Tämä on ymmärrettävää, sillä modernia homoseksuaalisuuden kategoriaa (biseksuaalisuudesta puhumattakaan) ei juurikaan tunnettu maaseudulla ennen sotia.⁴⁰² Luultavimmin Reinon oma identifioituminen homo- ja biseksuaaliksi on tapahtunut vasta myöhemmällä iällä. Myöhemmin opitut seksuaalisuutta kuvaavat rajanvedot ja kategoriat ovat voineet tarjota Reinolle tapoja ymmärtää omia nuoruuden kokemuksiaan ja omaa seksuaalisuuttaan.⁴⁰³ Tähän viittaa myös se, että Reinon ensimmäiset seksuaaliset suhteet tapahtuvat vasta myöhemmällä iällä, kun hän isänsä kuoltua päättää ”ottaa selvää” itsestään. Tällöin juuri yhdyntä naisen kanssa on häpeästä vapauttava ja omaa miehuutta vahvistava kokemus.

Vasta silloin, keski-ikää lähentelevänä, päätin ottaa selvää itsestäni. Vastailin eräiden neitosten kirjeenvaihtoilmoituksiin. Sain vastauskirjeen, kirjoittelimme, ja sovimme tapaamisen. Niin tutustuin tähän neitiin S.S. Viihdyimme yhdessä, ja muutaman tapaamiskerran jälkeen jäin yöksi hänen luokseen. Sinä yönä tapahtui sellaista jota en luullut koskaan tapahtuvan: olin sukupuoliyhteydessä ystäväni kanssa. Tuntuu ehkä naurettavalta, mutta oli kuin raskas kivi olisi pudonnut hartioiltani tuona yönä. [...] Muutama mieskaverikin – yhden illan tuttava – minulla on ollut, mutta rakastumisista ei voi puhua. (Reino, 1926, A2)

Reinon kokemusta oman seksuaalisuuden kelpaamattomuudesta on hedelmällisintä tulkita agraarikulttuurissa paikoin jopa pitkälle 1900-lukua vallinneen yhden sukupuolen mallin avulla. Yhden sukupuolen mallissa määräävää oli se, että sukupuolieroa ei selitetty yksilön anatomian vaan sukupuolten hierarkkisen erilaisuuden kautta. Agraarikulttuurissa ei ollut esimerkiksi mitenkään harvinaista selittää samaa sukupuolta olevaan ihmiseen kohdistuvaa seksuaalista halua ”kaksineuvoisuuden” käsitteellä. Hierarkkinen sukupuoliero määräsi tällöin yksilön anatomian tulkintaa: jos kaksi naista eli yhdessä, jommallakummalla tulkittiin olevan (myös) miehen ”värkit”.⁴⁰⁴

Yhden sukupuolen mallin näkökulmasta käsin Reinon häpeässä ei ole kyse modernin homoseksuaalisuuden kategoriaan liittyvästä stigmasta ja häpeästä, vaan häpeän taustalla on pikemminkin kulttuuristen normien täyttämättä jättäminen ja tästä seuraava maskuliinisuuden menettäminen, eräänlainen valuminen sukupuolten hierarkiassa alaspäin. Reinosta ei ole mihinkään siksi, että hän on lähempänä naista kuin miestä. Reinon häpeän lähteenä on pikemminkin naisiin kohdistuvan halun puuttuminen kuin homoseksuaalinen halu. Maskuliinisuuden oikean esittämisen välttämättömänä komponenttina naisiin kohdistuvan halun ja seksuaalisten valloitusten puuttuminen häpäisee ja tekee Reinosta miehen, josta ei hänen isänsä silmissä ole mihinkään.

⁴⁰¹ Ks. Kangasvuo 2006, 199–200.

⁴⁰² Löfström 1999, 28.

⁴⁰³ Ks. Löfström 1999, 39.

⁴⁰⁴ Juvonen 1995; ks. myös Löfström 1999, 89–90, 198.

Vanhimpien mieskirjoittajien seksuaalista kokemusmaailmaa rakenteistava kilvoittelun logiikka näyttää aineiston pohjalta muotoutuvan kolmen keskeisen – ja toisiinsa nähdän ristiriitaisen – diskurssin varassa. Ensinnäkin seksuaalisuuden olemus hahmotetaan viettivoimana, joka vaatii jo luonteensa vuoksi mieheltä jatkuvaa varuillaan oloa. Toiseksi agraarissa kulttuurissa elänyt käsitys hegemonisesta maskuliinisuudesta vaatii miehiltä naisvalloituksia ja naiseen kohdistuvaa seksuaalista halua. Kolmanneksi miehet elävät todeksi erilaisia kristillis-siveellisiä diskursseja, jotka korostavat seksuaalisen puhtauden ja sukupuolisuhteista pidättäytymisen tärkeyttä ennen avioliittoa. Miehet performativasti omaa maskuliinisuuttaan näiden diskurssien keskenään ristiriitaisilla ehdoilla: yhtäältä naissuhteet nähdään tärkeinä täysvaltaiseksi mieheksi tulemisessa, toisaalta yhdyntään asti etenevät seksuaalisuhteet ovat mahdottomia, sillä ne rikkovat puhtauden ihannetta vastaan. Pohjimmiltaan juuri tämä ristiveto muotoilee miesten käsitystä siitä, että seksuaalinen puhtaus on aktiivisen kilvoittelun ja taistelun tulos.

4.2.4 Mahdoton halu, yllättävä nautinto

Tarkastelen seuraavaksi tarkemmin naisten seksuaalisuuden tabuoitua luonnetta. Aineiston vanhimpien naiskirjoittajien kirjeissä naisen oma seksuaalinen halu on vaiettu ja näkymätön aihe, josta saatetaan kertoa vain pintapuolisesti tai hajalausein. Naiset kertovat kyllä heihin suuntautuneesta miehisestä halusta, mutta edes tässä yhteydessä naiset eivät kerro omista mieliteoistaan tai haluistaan. Aviollinen seksuaalisuus on lähtökohtaisesti miehen seksuaalista halua ja tarvetta, jonka tyydyttäminen on aviovaimon velvollisuus.

[M]enin nuorena miniäksi pieneen taloon, jossa oli vanha isäntä, emäntä ja mieheni sairaaloinen veli. [...] Mamma oli melkein kuuro, joten kiroilu ja huorittelu oli äänekästä. Minä olin seksuaalisesti kylmä, koska tyttönä ollessa sattui tapaturma seksialueella. Mieheni tyydytti tarpeensa minun mielipidettä kysymättä. Alistuin, koska se oli avioliiton velvollisuus. [...] [S]airastuin päänsärkyyn ne olivat ajoittain koviakin. Eivät paikalliset lääkärit saaneet selville sairauden syytä. Häpeän tunteesta en kertonut kylmyyttäni. Menin [kaupunkiin] tutkimuksiin. Siellä monien tutkimusten jälkeen avioliittoneuvolaan. Sain sieltä kylmyyteeni tabletteja, mutta ne eivät auttaneet. Mieheni juopotteli veljensä kanssa. Lääkäri leikkasi kasvin vatsasta ja huomasi jotain erikoista tai ettei kaikki ollut kunnossa. Häneltä sain hormoneja paikallista ja suunkautta. Niinpä mieheni muuttui paremmaksi ja hoksasin näytellä lämmintä. (Merja, 1926, A1)

Silmiinpistävää on se eräänlainen retorinen köyhyys, jolla naiset kuvaavat omia halujaan, nautintojaan ja mieltymyksiään. Vaikka aineiston vanhimmatkaan miehet eivät nykymitapuiden mukaan puhu seksuaalisuudesta mitenkään ylitsepursuavan avoimesti, miesten teksteissä kuvaillaan vaivatta esimerkiksi seksuaalista kiihkoa, intohimoa, kiusauksia ja erilaisia viettelyksiä. Sen sijaan esimerkiksi Merjalle oma seksuaalisuus saa hahmonsä lähinnä kylmyyden ja kuumuuden jatkumolla⁴⁰⁵, ja tällöinkin omaa seksuaalisuutta tar-

⁴⁰⁵ Ilpo Helen tuo omassa tutkimuksessaan esiin, kuinka seksuaalinen kylmyys – *frigideetti* – oli keskeinen naisten seksuaalisuuteen ja aviollisiin suhteisiin liittynyt ongelma 1900-luvun alun seksuaalitieteellisessä kirjallisuudessa. Suomessa tätä ongelmaa käsiteltiin 1920-luvulta lähtien avioliitto-

kastellaan ja määritetään lähinnä miehisen halun kohteena ("hoksasin näytellä lämmin-tä").

Naiskirjoittajien erilaisia seksuaalisia elämyksiä koskevaan vaikenemiseen voidaan suhtautua monella tapaa. Jan Löfström näkee, että aineiston aukkokohtat ja vaikenemiset voivat yhtäältä kertoa siitä, että aiheesta ei viitsitä tai uskalleta kertoa, tai siitä vaietaan esimerkiksi hienotunteisuuden tai asian ahdistavan ja häpeää tuottavan luonteen vuoksi. Toisaalta vaikeneminen voi olla Löfströmin mukaan myös merkki siitä, ettei ilmiötä ole lähtökohtaisesti olemassa kulttuurisessa symbolijärjestelmässä. Tällöin kirjoittaja ei voi edes tehdä valintaa sen suhteen pitäisikö hänen vaieta vai puhua aiheesta, koska koko aiheesta puhuminen on käytännössä mahdotonta.⁴⁰⁶ Vaikenevatko naiset siis siksi, että aiheesta puhuminen ei ole soveliaista? Tämä on hyvinkin mahdollista, sillä monien naiskirjoittajien kirjeissä seksuaalisuuden tabu-luonne on voimakkaasti läsnä. Tukea tämä ajatus saa esimerkiksi siitä, että kirjoittajien joukosta löytyy naisia, jotka jälkeenpäin ovat nousseet vastustamaan oman sukupolvensa seksuaalikielteistä, "jäykkää moralismia" ja haluavat nyt paljastaa totuuden aikakauden todellisesta luonteesta. Heidän kokemuksen sa kielivät siitä, että seksuaalisuus on ollut julkisena puheenaiheena kielletty ja kuoliaaksi vaiettu aihe.

Itse kriittini sanoo ei tällaisena voi lähettää mutta jos alan tätä laittaa [epäselvä sana] todellisuus köyhtyy ja totuus menettää merkityksen siitä tulee oman sukupolveni jäykän moralismin tuote[.] Seksuaalisuudesta ei ollut lupa puhua se laastiin maton alle[.] Kuolema oli kyllä näkyvää ja työstetty asia kylä yhteisössä kaikki osallistuivat[.] Sukupolveni aikana myös naimisissa olevat naiset olivat naapuri miehen kanssa vieraissa sitä ei saanut vain puhua me lapsetkin tiedettiin asia (Vilja, 1929, A2)

Seksuaalisuuteen kohdistunut kulttuurinen kielto selittääkin varmasti osaltaan naisten haluttomuutta tai kykenemättömyyttä kirjoittaa omasta seksuaalisesta halustaan. Kuitenkin ne kirjoittajat, jotka jollakin tapaa sanallistavat seksuaalista haluaan, kertovat sen tavalla, joka saa epäilemään, että myös Löfströmin toinen esiin nostama huomio selittää naisten vaikenemista. Monille naisille haluava naissubjekti – seksuaalisesti aktiivinen nainen – on koodattuna kulttuurisen symbolijärjestelmään tavalla, joka uhkaa seksuaalista halukkuuttaan ilmaisevaa naista häpeällä.

Suhteeni miehiin kautta koko kehitysvuosina oli estynyt seksuaalisuhdetta en kyennyt luomaan[.] Se vähän mitä oli se oli "vamppi" maista yrittämistä[.] Vetäydyin viime hetkessä aina pois kesken hyvääilyn Siihen aikaan ei ollut kuin kahdenlaisia tyttöjä estyneitä ja miehille meneviä minunkin asenne oli ettei ennen vihkimistä voi olla seksuaalisuhteessa. (Vilja, 1929, A2)

Niin aloin seurustelemaan likka kaverini veljen kanssa ,mentiin kihloihin , muutin heille asumaan! Heillä riitti työtä karjaa oli ihan tarpeeksi , muut työt päälle. Siellä isäntä huusi joka

oppaissa ja erilaisessa neuvontatyössä. Tällaisiin "sukuelämän häiriötiloihin" keskityttiin erityisesti Väestöliiton avioliittoneuvoloissa 1950-luvulta eteenpäin. (Helén 1997, 292–294.)

⁴⁰⁶ Löfström 1999, 105; ks. myös Oinas 2011, 153.

aamu "ylös töihin jo on naitu koko yän kyllä poika sinulle palkan on maksanut. Todelisuudessa ei naitu. Mammani oli sanonut, ettei miehen kanssa mennä sängyyn ennen, kun pappi on aamen sanonut, nämä sanat kaikuivat korvissani. Minua sai kosketella, muttei pidemälle saanut niin olin jalat piukasti ristissä ja pelko pääläni. (Kyllicki, 1944, A1)

Viljan kokemusmaailmassa seksuaalinen haluaminen kytkeytyy elimellisesti kysymyseen seksuaalisesta puhtaudesta. Tuohon aikaan tyttöjä oli hänen mukaansa kahdenlaisia: joko "estyneitä" tai "miehille meneviä". Tämän selvärajaisen jaon häpeällisellä puolella ovat juuri "miehille menevät" naiset. Viljan näkemys toistaa länsimaisen juutalais-kristillisen kulttuurin syvärakenteena nähtyä kaksijakoista naiskuvaa, joka näkyy myös vanhimpien mieskirjoittajien kirjeissä: koskemattoman ja pidättyneen naishahmon vastakohta on miehille menevä, seksuaalisesti halukas "vamppi".⁴⁰⁷

Vampin, tai totutummin huoran hahmoon on perinteisesti liittynyt voimakas stigma. "Huoron naisen" leima marginalisoi naisen, sulkee hänet normin mukaisesti elävän yhteisön ulkopuolelle ja ohjaa ympäristöä tulkitsemaan stigmatoidun naisen koko elämää ja persoonaa pelkästään stigmaa aiheuttavan ominaisuuden kautta.⁴⁰⁸ Huoran stigma toimii voimakkaana naisen seksuaalisuuden kontrollimuotona, joka ohjaa kohti norminmukaista seksuaalisuutta. Esimerkiksi suomalaisessa agraarikulttuurissa stigma kyseenalaisti naisen siveyden usealla eri tasolla: huora ei ollut avioliittokelpoinen eikä luotettava puolisona tai suvunjatkajana.⁴⁰⁹

Eräs keskeinen motiivi vanhimpien kirjoittajien kokemuksissa toistuvaan puhtauden vartiointiin lieneekin ollut tyttöjen taloudellinen arvo – tai oikeammin arvottomuus – maatalousvaltaisissa yhteisöissä. Poikalapsiin kohdistuivat toiveet suvun- ja elinkeinon jatkumisesta. Tytöstä ei ollut samalla tavalla vanhempiensa vanhuuden turvaksi.⁴¹⁰ Leea Virtasen mukaan tämä poika- ja tyttölapsen välinen epätasa-arvoinen asetelma on näkynyt esimerkiksi eroina tyttöjen ja poikien kasvatuksessa: tyttölapsella on ollut arvoa lähinnä vain avioliittomarkkinoilla, jolloin tytön seksuaalisen maineen vartioimisesta on muodostunut helposti tyttöjen kasvatuksen lähtökohta.⁴¹¹ Vanhimpien naiskirjoittajien kirjeissä huorittelusta tyttöjen seksuaalisuuden vartioinnin muotona ei kuitenkaan juuri puhuta. Vain kaksi kirjoittajaa, vuonna 1926 syntynyt Merja sekä vuonna 1921 syntynyt Mira, mainitsevat asiasta. Huorittelu toimii monella tasolla: se on varoittelua, mutta myös mustamaalaamalla arvottomaksi tekemistä.

[S]itten se [Äitipuoli] löi, sanoi että miusta tulee huora ko [kun] poikain kanssa pelehdin. En tiennyt mitä sellainen sana tarkoitti. Täti [äitipuoli] oli joskus käyttänyt sellaista sanaa puhuessaan äidistäni, "semmoinen mustalaishuora". Olin myös kuullut hänen kertoneen [ihmisille] miten [isän] entinen vaimo oli letukka, oli sairastanut ranskantautia ja siitä se tyttö on tuommoiseksi jäänyt. Vuosia myöhemmin opin kyselyjeni kautta tietämään mikä oli huora ja mikä ranskantauti oli. Näin vuosikymmenien takaa tuntuu käsittämättömältä miksi hän tu-

⁴⁰⁷ Koivunen 1995, 42.

⁴⁰⁸ Kontula 2008, 56–57; Goffman 1990, 15–17.

⁴⁰⁹ Löfström 1999, 154–155.

⁴¹⁰ Malmberg 1990, 100.

⁴¹¹ Virtanen 1990, 156.

ollaista kertoi vieraille ihmisille. Miksi hän halusi pahentaa meitä ja toisaalta myös isän elämää, joka koetti uskoa hänestä vain hyvää ja parasta. (Mira, 1921, A1)

Stigmalle on tyypillistä, että se ohjaa tulkitsemaan ihmisen koko persoonallisuutta ja käyttäytymistä stigman läpi.⁴¹² Huorittelu on voimakas häpäisyn väline, sillä se leimaa naisen läpikotaisin pahaksi. Huora voi uhata ympäristöä esimerkiksi sukupuolitautien tai synnyttämiensä lasten kautta. Huoran stigma tekee naisista ”vapaata riistaa” miehille, sillä huoraksi – tai huoran tyttäreksi – leimatulla naisella ei ole enää kunniallisen naisen siveyttä. Huoran häpeällinen leima tarttuu ja periytyy. Esimerkiksi vuonna 1944 aviottomana lapsena syntynyt Kyllikki joutui kokemaan, kuinka ympäristö tulkitsee hänen elämänsä ja persoonaansa hänen äitinsä seksuaalisen maineen kautta.

Minusta vähitellen alkoi kehittyä naista ulkoisest sillä lapsi olin viellä. Samassa kylässä asuva vanhempi mies oli iskenyt silmänsä minuun , olin vasta 12 vuotias kun hän raiskasi minut, en puhunut kenelekkään. Kyläläiset olivat tätä touhua katseleet kuinka tämä mies jo koulu matkoilla seuraa minua, niin olivat ilmoittaneet polisille. Yhtenä päivänä meille tuli poliisi ja nimismies , minua kuulustelemaan , en suostunut puhumaan niin uhattiin viedä putkaan , kunnan lääkärin luokse he minut veivät. [...] Kyläläiset olivat ilkeitä ihmisiä tekivät minusta syyllisen , koska olen huoran kakara niin äitinsä tullut että miehelle itseänsä tyrkyttää , sitä miestä puolesteltiin , kyllä hänkin linnaan joutui . Tämä oli niin kova juttu koko pienessä pitäjässä. Mamma olisi mennyt maan alle häpesi niin kauheasti, minua ei päästetty mihinkään . Kukaan ei tiedä mitä minun äitini ajatteli, koska ei hän puhunut kenenkään kanssa mitään , touhus navetassa lehmien kanssa ja teki ulkotyöt omissa oloissaan. (Kyllikki, 1944, A1)

Huoran stigman taustalla on halukkaan ja seksuaalisesti aktiivisen naisen hahmo, joka rikkoi 1900-luvun alkupuolelle saakka vallinnutta käsitystä naisen seksuaalisuuden olemuksesta. 1800-luvun lopun sukupuolihygieenisessä ja 1900-luvun alkupuolen seksologiassa ajattelussa sekä niiden taustalla vaikuttaneissa psykiatrisissa hahmotelmissa naisen luontainen halu – jos sellaista naisella ylipäänsä ajateltiin olevan olemassa – hahmottui säyseänä, passiivisena ja vastaanottavaisena. 1800-luvun loppupuolen patologisoivan psykiatrisen ajattelun mukaisesti prostituoituidut nähtiin psyykkisesti epänormaaleina ja moraalisesti arveluttavina naisina juuri heidän liiallisen viettiaktiivisuutensa vuoksi.⁴¹³ Tällainen ajattelumalli on läsnä myös aineiston vanhimpien kirjoittajien kirjeissä. Esimerkiksi Miran kokemus velipuolen seksuaalisen ahdistelun kohteeksi joutumisesta kuvas-
taa, kuinka halukkaaksi naiseksi leimaaminen tarkoittaa samalla moninkertaiseen marginaaliin ajautumista: halukas nainen kantaa mukanaan myös hullun ja epäluotettavan naisen hahmoa.

Täytin tuona aikana 16 vuotta. Oli vuosi 1937. Huhtikuussa pääsiäisen jälkeisellä viikolla, olin laittamassa saviruukussa karjalanpaistia uuniin, kun [henkilön nimi, velipuoli] tulee taakseni. Sanoo että jättäisin sen savipotin siihen ja tulisin hänen vierelleen istumaan. Mutta en tiedä miksi, jokin vaisto kielsi menemästä. Jään seisomaan hän tulee luokseni, koppaa syliin

⁴¹² Goffman 1990, 16.

⁴¹³ Helén 1997, 93–94, 178–181, 284–285.

alkaen halailla ja suukottaa, työntää minut väkisin vuoteelle alkaen vetämään housujani. hakkaan, revin, huudan. Aivan vaistomaisesti nousee mieleeni edellisesältä emännän neuvot. MUISTA JOS SINUA LÄHENNELLÄÄN NIIN POTKAISE HAAROJEN väliin. Jotenkin sain polvellani isettyä. Hän ulvahtaa ja silloin pääsen hänen otteestaan, juoksen ulos, naapurit ovat ovillaan katsomassa kun juoksen alas rappusia, pois pois. (Mira, 1921, A1)

Kun asiaa myöhemmin selvitetään perheen sisällä, velipuoli nimeää tapahtuneen syy-pääksi ”järkensä menettäneen” Miran.

[Velipuoli]: se tyttö on tullut hulluksi, kesken kaiken hänen kotiin tultuaan tarttuu miuta etumuksiin, mie kyselen mitä hää nyt, ei se ossaa sannoo, silmät vaa päässä pyöri, hullu hää on. [Velipuolen äiti]: Hoitoon se pittää saaha ja sukkelaan onkin. Puhelvat kummallisia, sel-laisia tekemiseni ja miten poikien perässä juoksee niin olen kuullut. Hullu mikä hullu. (Mira, 1921, A1)

Vanhimpien naiskirjoittajien kirjeissä naisten seksuaalista elämysmaailmaa määrittää jyrkkä kaksijakaisuus. Omaehtoista seksuaalista halua ilmaisevaa naista uhkaa yhteisön ulkopuolelle sulkeva huoran stigma. Brittiläisen queer-tutkija Sara Ahmedin ajatus siitä, että tunnekohteet saavat aina merkityksensä suhteessa muihin tunnekohteisiin, selittää hyvin sitä, miksi naisten seksuaalinen halu on niin vaiettu aihe kirjeissä. Seksuaalisen halun ja huoran stigman likeisyys toistuu ja tulee eläväksi yksilön emotionaalisella tasol-la: naisen seksuaalinen halu lainaa häpeällisen ja torjuttavan luonteensa huoran hahmol-ta. Tämän vuoksi seksuaalinen halu on vaikea käsitteellistää osaksi itseä ja se voi herättää kokijassaan jopa tarpeen erottautua ja irrottautua siitä.⁴¹⁴

Koin syyllisyyttä ja häpeää myös siksi, että minulla on seksuaalisia tarpeita. Koin, että isää ihailtiin siksi, ettei hän mennyt uudelleen naimisiin äidin kuoltua, vaikka hän jäi leskeksi 35-vuotiaana. Enkä huomannut koskaan hänen olevan kiinnostunut naisista naisina, vaan vain työntekijöinä. Yhteen aikaan meillä oli apulaisena Iida, jonka koin äitinä. Hän oli naimaton ja häntä ihailtiin siksi, ettei hän kulkenut miesten perässä, vaan hoiti meitä ”orporaukkoja”. Omaksuin sekä isältä että Iidalta ihanteeksi elämän mallin, että olen hyvä, jos en tarvitse miestä, jos ei ole seksuaalisia tarpeita. Tämän syyllisyyden ja häpeän poistumista esti sekin, ettei kotona, koulussa eikä seurakunnassa puhuttu seksuaalisuudesta. Siitä vaiettiin. Näin ol-len luulin, että sisälläni oleva käsitys on aivan oikein. (Pirita, 1935, A1)

Queer- ja sukupuolentutkija Tuula Juvonen on hyödyntänyt sosiaalipsykologi Vilma Hännisen ajatusta ihmisen elämää jäsentävistä sisäisistä tarinoista tutkiessaan homosek-suaalisuutta yksilön kokemuksena sodanjälkeisessä Suomessa.⁴¹⁵ Vilma Hännisen mu-kaan ihmiset jäsentävät omaa elämäänsä luovassa suhteessa kulttuurin tarjoamiin, mutta yksilöllisiin elämänkokemuksiin ankuroituviin mallitarinoihin. Sisäiset mallitarinat ovat eräänlainen oman elämäntilanteen luova prosessi, joka kytkeytyy yksilön emotioihin.⁴¹⁶

⁴¹⁴ Ahmed 2004, 44–46, 87–94.

⁴¹⁵ Juvonen 2002, 191.

⁴¹⁶ Hänninen 1999, 31, 48–49.

Juvonen nostaa sisäisten tarinoiden kohdalla esiin tärkeän kysymyksen siitä, kenelle seksuaalisuutta jäsentävät sisäiset tarinat voivat olla ylipäänsä mahdollisia tietynlaisessa historiallisessa tilanteessa.⁴¹⁷

Kysymyksen voi siirtää analogisesti naisen seksuaalisen halun ongelmaan kysymällä, millaisia sisäisiä tarinoita aineiston naisten on ollut mahdollista kertoa omista seksuaalisista tuntemuksistaan. Häpeäkirjeiden pohjalta näyttää siltä, ettei vanhimille naiskirjoittajille ole ollut tarjolla sellaisia sisäisten tarinoiden malleja, jotka olisivat mahdollistaneet seksuaalisen halukkuuden käsitteellistämisen osaksi hyväksyttävää minuutta. Halu on voimakkaasti stigmatisoitu, ja se kytkeytyy tiiviisti ”huonon naisen” kategoriaan: omaehtoinen seksuaalinen haluaminen on varattu ”vampeille” ja huorille.⁴¹⁸ Ehkä juuri tästä halun uhkaavasta luonteesta johtuen vanhimpien naisten kirjoituksista ei ole muutamaa kirjettä lukuun ottamatta löydettävissä myöskään mainintoja huorittelun kohteeksi joutumisesta. Kontrollimuotona huorittelulla ei kenties ole ollut tarvetta, jos aineiston kirjoittajat ovat nuoruudessaan sitoutuneet puhtaana pitäytymisen kulttuuriseen vaatimukseen. Seksuaalisten tarpeiden poissaolo näyttäytyi esimerkiksi Piritalle luonnollisena ja tavoiteltavana olemisen muotona hänen nuoruudessaan. Vasta kun nainen osoitti omaavansa seksuaalisia tarpeita, häntä uhkasi huonon naisen leima. Seksuaalisuudesta kokonaisvaltaisesti vaiennut kulttuurinen järjestys on rakentanut jyrkän kaksijakoista naissubjektiutta naisen seksuaalisen aktiivisuuden mukaisesti. Häpeän voimalla vedetään rajalinjat naisen toimijuudelle: puhtaan ja kunniallisen naisen paikka on avioliitossa – kodin ja perheen piirissä – kun taas haluavan naisen paikka on häpeällisessä marginaalissa. Oman aineistoni pohjalta näyttääkin siltä, ettei Jan Löfströmin huomio siitä, että agraarikulttuurissa nainen ymmärrettiin seksuaalisesti aktiivisesti hahmona, saa täyttää tukea. Pikemminkin naiskirjoittajien seksuaalista itseyttä leimaa 1800-luvun lopun sivistyneistönkin piirissä elänyt käsitys naisten kyvyttömyydestä seksuaaliseen intohimoon.⁴¹⁹

Naisen seksuaalisen halun olemattomuutta on suuri houkutus tulkita repressiohypoteesin mukaisesti niin, että ajateltaisiin seksuaalikielteisen kulttuurin tukahduttaneen naisia ilmaisemasta omaa ja luonnollista seksuaalista halua. Tulkitsen naisten kokemuksia pikemminkin niin, että vanhimpien naisten seksuaalisessa kokemusmaailmassa kysymys naisen omasta halusta oli naisille uhkaava ja kaukainen. Halukkaan naisen hahmo kuului naisten elämänymmärryksessä samaan häpeälliseen kategoriaan kuin huoran hahmo. Tämä ei tarkoita sitä, etteikö naisilla olisi ollut nykyajan näkökulmasta tulkittuna seksuaalisesti värittyneitä motiiveja: ”miesten perässä” kyllä juostiin ja miehiä pidettiin puoleensavetävinä.

Kuinkas aloittaisin, olin nuori ja vallaton. Tuli välirauha talvisota loppu Karjalastahan tuli sitä siirtoväkiä Sille paikkakunnalle tuli aika paljon alkuun Miten ollakkaan olin ijältäni 17v.

⁴¹⁷ Juvonen 2002, 191.

⁴¹⁸ 1950-luvun suomalaisten elokuvien naiskuvia tarkastellut Anne Ollila näkee, että elokuvien tarjoamia hyväksytyn naiseuden malleja olivat viaton tyttö, uskollinen vaimo ja uhrautuva äiti. Pahoja ja torjuttavia naishahmoja olivat puolestaan kohtalokas viettelijätär ja petollinen nainen. (Ollila 1986, 50, sit. Juvonen 2002, 122–128.)

⁴¹⁹ Vrt. Löfström 1999, 188–189.

olin kauppatyössä eikä minulla ollut sillon vielä poikakaveria. Sanoisko kohtalon piti tulla peliin Kävi niin, tiesin siitä - miehestä sen verran, että hän oli aviossa, kävin siinä kaupassa ostoksilla. Alkoi kirjoitella paperilappusia ja esitti kohtaamisia no siinä kävi sitten, että aina sillon tällön tavattiin hän oli minua 10 vuotta vanhempi muuten hyvän näkönen. Yritti lahjoa ja minä polonen olin vielä niin lapsellinen ja otin vastaan. Kyllä hän käytti mua hyväkseen se oli muuten ensimmäisiä kertoja. Onneksi ei mitään vakavampaa kuitenkaa tapahtunut. Sitten he muuttivat pois paikkakunnalta Tästä en ole miehelleni kertonut koskaan, enkä ole pettänyt vaikka olisi ollut joskus tilaisuus. (Maarit, 1922, A1)

On tärkeää panna merkille, ettei Maarit anna suurtakaan roolia omalle seksuaaliselle halulleen. Päinvastoin, hän ymmärtää omia kokemuksiaan puhtauden varjelun logiikan mukaisesti: jos hän ei olisi ollut nuori, vallaton tai lapsellinen, suhde naimisissa olevaan mieheen olisi kenties jäänyt syntymättä. Maaritin vei suhteeseen pikemminkin hänen kyvyttömyytensä estellä miehen pyrkimyksiä kuin hänen omat seksuaaliset pyrkimyksensä. Maaritin kokemus vahvistaa käsitystä siitä, että vanhimmille naiskirjoittajille kokemus *omasta* seksuaalisuudesta – haluista, toiveista ja erilaisista teoista – on olematon. Toisin sanoen, seksuaalinen halu ei ole heille keskeinen subjektiuden alue. Koska omia seksuaalisia pyrkimyksiä ei ole ollut mahdollista artikuloida tarjolla olleen kulttuurisen ymmärryksen puitteissa, ne eivät myöskään muodosta naisille oman itseyden kannalta merkityksellistä kiintopistettä. Pikemminkin naiset pyrkivät erottautumaan stigmatisoidusta, häpeää tuottavasta halusta. Toiseen sukupuoleen kohdistuvat tunteet, ihastumiset ja rakastumiset pidettiin usein salassa – jopa tunteiden kohteilta itseltään.

Ikätoverini alkoivat etsiä poika seuraa. Minäkin rakastuin lapsellisesti moneenkin poikaan. Mutta aina salaa. Kohteeni ei saisi tietää. Siinä oli jotain hävettävää. Kerran erän tyttöystäväni raahasi minut tansseihin. En osannut tanssia, mutta ystäväni vakuutti, että kyllä pojat opettaa. Alkoi eka kappale soida, pojat ryntäs tyttöjen puolelle ja katselivat tyttöjä päästä varpaisiin ja komeimmat vietiin ensin. Se oli kuin maatalousnäyttelyssä. Minua se loukkais syvästi. Lähdin heti pois, en jäänyt oottamaan, josko minut lopulta joku kelpuuttaisi. En ollut meikattu, enkä hemaisevasti puettu. (Elvi, 1937, A1)

Halusta vaikeneminen on hinta sosiaalisesti hyväksytystä elämästä. Judith Butler on huomauttanut, että yksilön subjektiivisuus on aina vain kulloinkin tarjolla olevien kulttuuristen diskurssien ruumiillista toistoa niin, että subjektina oleminen tulee ylipäänsä mahdolliseksi yksilöön kohdistettujen sosiaalisten normien varassa. Butlerin mukaan persoonamme ja sosiaalinen olemassaolomme on kytköksissä haluumme tulla tunnistetuiksi, ja tulemme tunnistetuksi vain silloin, kun toistamme hyväksyttävällä tavalla kulttuurista normistoa. Ihmistä, joka epäonnistuu normien oikeanlaisessa toistamisessa, uhkaa sosiaalinen kuolema hylkäämisen muodossa.⁴²⁰ Butlerin huomio selittää sitä, miksi joidenkin kirjoittajien kokemus seksuaalinen halu herättää heissä hyvin konkreettisia inhon ja pelon tuntemuksia.

⁴²⁰ Butler 2004, 2–4, 31–33.

Murrosikä hämmensi. Eka suukko oli kauhistus! Seksuaalisuus pois, pois minusta! - Uskonollinen op. valm. laitos: seurustella ei saanut, seksuaalisuudesta puhumattakaan. Rakastuin [toiseen opiskelijaan]. "Kouriminen" traumautti → kiellettyä, likaista! Kihlaus [toisen miehen kanssa]. "Yritti", yritti, → ei, ei, ei! Vihille [saman miehen kanssa]. Hääyönä kirosi, ja aikoi naida. Tappelin. Hän putosi lattialle. Kirosi ja aikoi "mennä muualle", kun eukko saatana... Oli pakko suostua. Hyi, voi, voi. Tulin raskaaksi, voi, voi! Raskaus pitkällä, kun suostuin. Sain eka orgasmini! (Jemina, 1936, A2)

Ällötyksen tuntemukset kietoutuvat ja takertuvat häpeän tunteeseen helposti: kelpaamattomaksi koettu itsen osa alkaa näyttäytyä saastana, johon ihmisen pitää ottaa etäisyyttä. Ällötyksessä on kyse juuri siitä, että inhottavaksi miellettyyn kohteeseen pyritään pitämään etäisyyttä tai siitä halutaan päästä eroon.⁴²¹ Jeminan kokemus kuvaa sitä, kuinka kulttuuriset normit ruumiillistuvat hyvin konkreettisella tavalla niin, että osa itsestä alkaa näyttäytyä inhottavana ("hyi, voi, voi") ja torjuttavana ("seksuaalisuus pois, pois minusta!"). Inhossa korostuu omaan itseän kohdistuva hallitsemattomuus. Sara Ahmedin mukaan inhon tunne saa voimansa kokijaa edeltävästä kulttuurisesta merkityksenannon historiasta. Inho herää, kun tietty kohde koetaan yhtäaikaan sekä puoleensavetäväksi että olemassaoloamme uhkaavaksi. Inhon tunne edellyttää kontaktia kokijan ja objektin välillä, mutta koska kontakti koetaan hallitsemattomaksi ja vaaralliseksi, objekti näyttäytyy meille inhottavana ja torjuttavana. Inho ylläpitää ja luo rajan itsen ja itsen olemassaoloa uhkaavan abjektin välille.⁴²²

Jeminan kokemuksesta voi lukea naisen seksuaalisen halun haltuunoton ja omaan itseyteen liittämisen vaikeuden kuvauksena. Seksuaalisuus ja erityisesti mieheen kohdistuva halu on inhottavaa likaa, josta halutaan hallitsemattomana eroon. Nautinto voi kuitenkin yllättää: Jemina kokee yllätyksekseen ensimmäisen orgasminsa raskauden ollessa jo pitkällä. Seksuaaliselle nautinnolle löytyykin vanhimpien naiskirjoittajien elämässä kaikesta huolimatta oma paikkansa, vaikka toiseen ihmiseen kohdistuvan halun osoittaminen voikin olla lähes mahdotonta. Vanhimpien kirjoittajien kirjeissä fyysinen nautinto löydetään usein vahingossa ja yllättäen. Tällaiselle nautinnolle naiskirjoittajat antavat suuren merkityksen elämässään.

[E]nsimmäisen yhdyntä laukeamisen koin kun olin pyörällä ajelemissa yksinäni, silloin minulle vasta selvisi mitä on yhdyntä, mitä on tosi rakkaus miehen ja naisen välillä. Olin silloin 18 vuotias. (Liisa-Maria, 1932, A2)

Kokemus fyysisestä nautinnosta voi olla vapauttavaa, mutta vain, jos se tapahtuu muilta piilossa. Vaikka itsetyydytykseen liittyy monilla kirjoittajilla erilaisia pelon ja häpeän tunteita⁴²³, se tarjoaa silti monelle naiselle oman, hallitun tilan elää seksuaalisuutta todeksi. Vaikka itsetyydytys on yksityinen nautinto, naiskirjoittajat käsitteellistävät sitä usein miehen ja naisen välisen yhdynnän ja lisääntymisen suuntaviivoja pitkin. Aviollinen

⁴²¹ Munt 2008, 2; Paasonen 2011, 89–90.

⁴²² Ahmed 2004, 8–12, 84–87.

⁴²³ Itsetyydytykseen liitetystä peloista eri ikäluokissa ks. Haavio-Mannila & Kontula 2001, 242–243.

seksuaalisuus tarjoaa näin kulttuuriset rakenteet nautinnon ymmärtämiselle. Vaikka itsetyydytys on tabu, se on silti väylä nautintoon, jota ei uhkaa julkinen häpeä.

Vain 8 vuotta vanhana maaseudulla alakoulussa luokassa tunnilla jännitystilanteessa si-etämättömän kivun [sana hyvin epäselvä] vallassa painoin käsillä alavatsaa joka muuttui nautinnoksi lapsuuden muistoissa ensimmäinen orgasmi jonka kokemuksen kautta löysin masturpatian avulla jatkossa saamani itsetyydytys joka on jatkunut läpi elämäni vanhuuteen saakka ja jatkuu edelleen harvempana kylläkin voimien vähetessä [...] pelkäsin lapsena masturpoinin vuoksi olevani raskaana vaikka ei ollut edes kuukautisia tullut En voinut asiasta eli pelosta kenellekään kertoa asia oli iso painajainen lapsuudessa En koskaan ole tästä puhunut paitsi nyt tässä kirjoittaessani ja sitä muistellessa nyt. (Vilja, 1929, A2)

Niin, kontaktit poikiin. Yritin olla ystävää – milloin paremmalla, milloin huonommalla menestyksellä. Hormonit ne jo jylläävät minullakin – eikä sellainen ollut suinkaan luovallista, oltiinhan körttiläisellä [alueella], vaikei kotini aivan niin ahdasmieleinen olisi ollutkaan. Seksuaalisuus – se oli tabu – kielletty. Aloin harrastaa onaniaa – itsetyydytystä. Hain kai osaksi lohtua yksinäisyyteen samalla. Aloin eristäytyä koulukavereistani koulujen päätyttyä – eikä tyttökavereita ollut apua – heillä kai oli sama ongelma he kylläkin alkoivat käydä tansseissakin – ja tapailla poikia – salaa, minä en. En haluaisi koskaan alkaa salaisiin orgioihin miesten kanssa. Jos ei julkista seurustelua – ei sitten mitään, se oli mottoni seurustelun suhteen, ja on vieläkin, yli kuusikymppisenä! (Eine, ”Yli kuusikymppinen”, A1)

Koska lukion terveysopettaja opetti, että paljoilla miessuhteilla tulle tässä yhteiskunnassa ”huoraksi”, miksi ei tule, jos masturboi, päätin ratkaista elämäni suunnan, koska voimistelun opettaja - terveysopettajamme mukaan ihminen biologisena olentona tiettyinä ikä kautena suuntautuu jompaan kumpaan joko itse tai ympäristön avustamana, ellei heti löydä vihille viejää lopuksi elämäksi. Minusta tuli siis masturboija, mikä oli suuri salaisuus. Opiskeluaikoina kerrottiin, että teologisten hippojen oven pieleen oli palkattu poika tervehtimään jokaista tulijaa sanomalla: ”Masturbointikin on syntiä.” En siis mennyt sinne, enkä yleensäkään paikkoihin, joissa puhutaan alapään asioista kuin jokapäiväisestä leivästä, tai kysytään: ”joko on sulhanen löytynyt” tai ”koska vauva tulee”, jne. Sellaiset seikat olivat muistutus siitä, että olin sukukypsässä iässä ja mikä kauheinta, masturboin. [...] [V]asta lääketiede vapautti minut biologisen elinkaaren vaiheeseen liittyvästä syyllisyydestä: lääketieteen mukaan masturbaatio on kuulema suositeltavaakin, etteivät aviovaimon velvollisuudet olisi alussa liian rankka kokemus. Niin tekevät kuulema myös avioparit. (Teresa, 1940, A1)

Teresalle lukion opettajan tarjoama lääketieteellinen tieto helpotti itsetyydytyksen herättämää syyllisyyttä ja häpeää, ja avasi mahdollisuuden ajatella masturbaatiota yhtenä selviytymisstrategiana naisiin kohdistettujen kulttuuristen odotusten ristipaineessa. Kaikesta siihen liittyvästä häpeästä huolimatta itsetyydytys oli pienin paha tarjolla olevista vaihtoehdoista: sukupuoli-vietin toteuttaminen teki naisesta joko huoran tai masturboijan, ellei vihille viejää loppuelämäksi ollut tiedossa.

4.3 AVIOLIITTO – LUOJAN LUOMA JÄRJESTYS

4.3.1 Pyhä avioliitto

Jumalan säättämänä elämänjärjestyksenä ymmärretty avioliitto on keskeisin vanhempien kirjoittajien häpeäkokemuksia säätelevä periaate. Avioliitto on yhtäältä puhtauden puolesta käytävän kilvoittelun päämäärä ja toiseksi seksuaalisuuden ainoa oikea toteuttamispaikka. Itsetyydytys ja esiaviolliset seksuaaliset kontaktit eivät ole kunniallista seksuaalisuutta juuri siksi, että ne rikkovat tätä järjestystä vastaan. Avioliitto ymmärretään sen sijaan häpeästä vapauttavana ja vapaana alueena – tiettyssä sosiaalisessa asemassa oleville perheille jopa enemmän kuin muille.

Tuli murrosikä ja nyt ajateltuna alkoi vanhempieni outo suhtautuminen minuun. He pelkäsivät ja ”kuhisisivat” tähteni, vaikkei mitään pelättävää ollutkaan. Nyt käsitän, että naimisiin olisi pitänyt rynnätä äkkipäätä, ettei olisi käynyt minulle kuin heille, sattunut ”vahinkoa”. Kauppiaan lapselle, huh! Ei saanut olla ihmisten silmissä mitään supinaan innostavia asioita. Tielleni osui eloisa karjalaispoika. Äitini muuttui puhumattomaksi. Ei sinisillä silmillä osata miestä valita. Myöhemmin selvisi, että miehen isä oli myös raivoava tyyppi. Mies oli masentunut ja joi. Joi ja minut oli kasvatettu raivoraittiiksi. Avioliittoon mentyäni äitini virkosi puhumaan kuitenkin. (Saimi, 1930, A1)

Saimin kirje kuvaa avioliiton häpeästä puhdistavaa voimaa. Esiaviolliset seksuaaliset kontaktit – ”vahingoista” puhumattakaan – uhkasivat koko perheen mainetta. Ihmisten silmissä ei saanut olla ”mitään supinaan innostavia asioita”. Myös Jouko Sihvo nostaa esiin saman piirteen kuvaillaan 1900-luvun alkupuolen kirkkokäsikirjoissa hahmotettava avioliittokäsitystä. Sihvon mukaan ”[a]violiitto oli laitos, johon mentiin ja joka myös omalta osaltaan suojeli aviopuolisoita. Tämä suojeleva luonne on liitetty kautta aikain vakaumukseen, että avioliitto on Jumalan asettama järjestys, jossa eletään kuuliaisina annetuille käskyille ja ohjeille”.⁴²⁴

Lisääntymiseen tähtäävän miehen ja naisen välisen avioliiton voikin nähdä aineiston vanhimpien kirjoittajien sukupuolta ja seksuaalielämää keskeisesti järjestävänä ja määrittävänä periaatteena, eräänlaisena *pyhänä järjestyksenä*. Pyhä on tässä tarkoituksessa pikemminkin yhteiskunnalliseen järjestykseen kuin institutionaaliseen uskontoon liittyvä käsite. Yhteiskuntatieteilijä ja sukupuolentutkija Sari Charpentier nimittää pyhäksi järjestykseksi sellaista kulttuurista luokitusjärjestelmää, joka ylläpitää yksilön kokemusta maailman yhtenäisyydestä ja koossapysyvyydestä. Samalla pyhään järjestykseen kuuluu ajatus järjestyksen loukkaamattomuudesta, jota pitää yllä erityinen auktoriteetti. Pyhään järjestykseen liittyy sekä moraalinen että kognitiivinen ulottuvuus, jotka pitävät yllä yhteisön sosiaalista järjestystä. Sosiaalisen järjestyksen ylläpito perustuu pohjimmiltaan erojen tekemiselle: hyväksytyn ja ei-hyväksytyn, puhtaan ja saastaisen ja normaalin ja epänormaalin määrittelylle.⁴²⁵

Kulttuuriantropologi Mary Douglasin mukaan ihminen hahmottaa maailman kulttuurin tarjoamien kategorioiden kautta, joiden ulkopuolelle tai väliin jäävä alue on vältet-

⁴²⁴ Sihvo 1981, 73.

⁴²⁵ Charpentier 2001. 28-29, 32-33, 114; ks. myös Anttonen & Viljanen 2000, 11, 15.

tävää epäpuhtauden, saastaisuuden ja moraalisen poikkeavuuden tilaa. Kategorioiden ulkopuolinen tila – epäjärjestys – edustaa yhtä aikaa sekä vaaraa että voimaa: selkeät kategoriat on alun perin rajattu epäjärjestyksestä erilaisin säädösin ja rajoituksin. Epäjärjestys kuitenkin uhkaa jatkuvasti saastuttaa ja rikkoa puhtaat kategoriat. Ihmisruumis toimii Douglasille yhteisön symbolina. Esimerkiksi ruumiinaukkojen rituaalinen suojele voidaan ymmärtää sosiaalisten sisääntulo- ja poistumisreittien symboliseksi varjelukseksi. Näin esimerkiksi naisten seksuaalisuutta, kuukautisverta ja synnyttämistä pidetään erityisen saastuttavina. Sukupuolirajaa voidaan pitää eräänä rituaalisesti varjeltavana pyhänä rajana.⁴²⁶

Vanhimpien kirjoittajien kokemukset kuvastavat monin eri tavoin sitä, kuinka pyhäksi mielletty avioliitto edellyttää heiltä rituaalista varjelua. Sen kautta vedetään rajat kunniallisten ja häpeällisten seksuaalisten tekojen ja kontaktien välille. Samoin se ohjaa yksilöiden välisiä käytänteitä; puhtauden varjelu häpäisemällä tai väkivalloin on juuri toisten ihmisten pakottamista rajan ”puhtaalle puolelle”. Avioliitto ei ole vain normi, jonka mukaan yksilöiden viettielämä arvioidaan joko kelpaavaksi tai kelpaamattomaksi. Avioliitto on vanhimmille kirjoittajille kyseenalaistamaton ja voimakkaan velvoittava oikean ja normaalin elämän muoto, joka elää yksilöiden henkilökohtaisissa teoissa sekä ihmisten välisissä suhteissa. Näin normaalia elämänmuotoa ohjaavasta avioliiton normista on hyvin vaikea erottautua. Avioliitto on – ja monien kirjoittajien mielestä sen tuleekin olla – koko yhteisön asia, joka yhtäältä pyhittää seksuaalisuuden, mutta toisaalta vaatii vaikeamaan kaikesta sellaisesta avioelämään liittyvästä, joka voi vahingoittaa yhteisön mainetta. Avioliiton normin kaikenkattavuus näkyy myös sen synnyttämässä häpeässä ja syyllisyydessä.

Nuorena ei seurusteluakaan noin vain uskallettu aloittaa. Tyttöjä varoteltiin, ettei vain ”käy huonosti ja tule suuri häpeä”! Kun naimisiin oli menty, oltiin sitten naimisissa, vaikka kuinka huonosti olisi sujunut, ettei tulisi häpeää koko suvulle! Nyt tuskin häpeää tulee, koska ei edes mennä naimisiin ja jos mennään, niin erotaan, jos siltä tuntuu. Sehän on nykynuoren mukaan ”täysin mun oma asiani”. Vanhemmilta ei neuvoa kysytty, eikä sukua edes haluta tuntea. ”Mä itse olen se tärkein!” Onneksi edellä kuvattu itsekäs asenne on ehkä vähän lieventymässä. Liekö tuntuma oikea tai väärä? (Ulla, 1934, A1)

Monien naiskirjoittajien kokemusmaailmassa avioliittoa ympäröi eräänlainen *salaisuuksien kehä*. Esimerkiksi Ulla kokee, ettei avioliiton ongelmista ollut lupa kertoa ulkopuolisille, sillä paljastuneina ongelmat uhkasivat häpäistä koko suvun. Avioliitto onkin pohjimmiltaan perheen ja suvun kollektiivisen häpeän ja kunnian kysymys. Ellei naimattomien naisten seksuaalisuutta valvota ja pidetä aisoissa, se uhkaa liata häpeällä koko yhteisön. Normia rikkoneet yksilöt häväistäänkin juuri loukkaamattomaksi koetun pyhän sosiaalisen järjestyksen ylläpitämiseksi. Suurimpana uhkana suvun kunnialle näyttäytyvät aviottomat lapset.

⁴²⁶ Douglas 2000, 90–91, 169, 196–197. Esimerkiksi Martti Nissinen tulkitsee Vanhan testamentin miesten välisen yhdyntäkiellon liittyvän juuri pyhän sukupuolirajan rikkoutumiseen: penetroitava mies rikkoo pyhän sukupuolirajan asettuessaan passiiviseen naisen rooliin. (Nissinen 2003, 128.)

Minua itseäni on kyllä syyllistetty elämäni alusta tähän päivään asti. Avioliittonsa ulkopuolella minut synnyttänyt äitini syyllisti minut, maineensa ja kunniansa menettäessään minun synnyttettyään. Äitini ei hyväksynyt minua, minä olin kaiken pahan alku ja juuri. Syyllistämistään äitini ei tiedostanut ja minäkin ymmärsin asian vasta vanhemmalla iällä. Siihen aikaan kun minä synnyin, aviottoman lapsen syntymä oli niin suuri häpeä, että kuoleman naiselle olisi mieluummin suotu kun se, että naimaton nainen sai lapsen. Kun sitten äitini joka oli naimisissa sai lapsen muun miehen kun aviomiehensä kanssa sellainen häpeä ei tuntunut maailmaan mahtuvan. Äitini menetti minun syntymäni ”häpeän” vuoksi kotinsa, maineensa ja kunniansa, lisäksi hän oli puolisonsa sukulaisten pilkankohde lopunikänsä. (Katri, 1936, A1)

[Synnyin] naisvaltaiseen perheeseen suurena häpeänä. Äiti oli nuori 17 vuotias tyttö, oli ollut sota-ajan ihastus. Mammani oli sanonut ”naimisiin en päästä sen miehen kanssa, koska on viinaan menevä mies, Sen lapsen minä otan ja hoidan.” Niin minusta tuli mamman kasvatti lapsi, äiti ei ole koskaan ollut äiti. Hän on minulle puhumaton, on hävennyt tunnustaa, että on tytär olemassa, vaikka saman katon alla on asuttu. Mamman lisäksi asuivat äitini 2 sisarta myös siinä talossa. Äitini oli jälleen löytänyt itseään 14 vuotta vanhemman metsätyömiehen joka oli tosi juoppo mies. Heidät oli pakotettu menemään vihille, koska toista häpeää ei enää samassa talossa katsota, äiti oli raskaana, itkua vääntäen oli vihille mennyt mustassa rippilenginissä. Minua ei tähän perheeseen huolitettu. (Kyllikki, 1944, A1)

Koska avioliitto on ennen kaikkea legitiimin lisääntymisen paikka, lapsen syntymä avioliiton ulkopuolella pyritään estämään kaikin tavoin. Avioton syntymä on häpeän merkki, stigma, joka häpäisee perheen ja rajaa lapsen synnyttäneen naisen yhteisön ulkopuolelle, huoran kategoriaan. Yllä olleessa sitaatissa Katri kuvaa, kuinka hänen syntyessään jopa kuolema olisi ollut kohtalona parempi kuin se, että naimaton nainen sai lapsen – puhumattakaan häpeästä, joka seurasi siitä, jos nainen sai lapsen, jonka isä oli toinen kuin naisen vihitty aviopuoliso. Kyllikki puolestaan koki aviottomana lapsena olevansa jatkuva muistutus äitinsä häpeästä. Hän koki äitinsä ”puhumattomaksi”, joka ei häpeältään pystynyt lähestymään tyttärtään. Ehkä juuri tämän vuoksi Kyllikki suljettiin myös äidin uuden perheen ulkopuolelle.

Avioliiton ulkopuolella syntyneet lapset kantavat syntyperänsä aiheuttamaa häpeää joskus läpi elämänsä. Vanhempien kokemana häpeä periytyy lapsille, ja siitä tulee heidän koko olemuksensa ja persoonallisuutensa pohja, joka samalla juurruttaa heidät toisarvoisen ihmisen asemaan.⁴²⁷ Aviottomana lapsena syntyminen voi olla asia, joka on vaikeinta paljastaa toisille. Aviottomana syntyneet kirjoittajat myös syyllistävät itseään voimakkaasti vanhempiensa kohtalosta. Itsekin myöhemmin aviottoman lapsen isäksi tullut Markus kokee esimerkiksi tulleen kirotuksi syntyperänsä tähden.

Tuohon aikaan tällainen tapahtuma merkitsi aivan toista kuin nyt, 2000 -luvun alussa. Heitä, yhdessä asuvia naurettiin pilkattiin ja kutsuttiin ”susipariksi”. Minua ei kyllä kutsuttu sudenpennuksi, vaikka olisin siitä tykännytkin, vaan huoripennuksi. Molemmille perheille

⁴²⁷ Pattison 2000, 110; Hekanaho 2011b, 42.

tapahtuma oli ylipääsemätön häpeä. Niinpä he pakenivat (vert. Linnankosken Pakolaiset). Ensin lähti äitini perhe ja vähitellen lipui perässä isänkin perhe. Ja he asettuivat toiseen pitäjään maakunnan eri laidalle. Kummatkin perheet olivat koko ikänsä ystävyysuhteissa toisiinsa. Kuitenkin minun vanhempani siirtyivät vieläkin etäämmälle noista maaseutukylistä. He muuttivat lähimpään kaupunkiin. Olin silloin noin viisivuotias. Tämä tapahtui hiukan ennen talvisotaa. [...] [O]lin itse yksi osatekijä vanhempieni elämäntaipaleella: vahingossa alkunsa saaneena alaikäisen isän serkkutytölleen aikaansaama huoripentu! Jo syntymääni liittyi suuri häpeä. Olin kiroukseen sidottu jo syntymästäni asti. Tämän tosin aloin tajuta myöhemmällä iälläni, jolloin oma elämäni alkoi murentua vastoin omaa ja perheeni tahtoa kuin kohtalon ankaran moukarin murjomana! Mutta tuolloin, vielä sikiönä ollessani, vanhempani olisivat välttäneet häpeältä, jos minut olisi tapettu äidin kohtuun. Sitähän presidenttikin lienee tarkoittanut hylätessään isäni vihkimisluvan! (Markus, 1932, A1)

Olen syntynyt v 1940 sota-aikana. Isä ja äiti vihittiin -39 marraskuussa, jolloin isä oli lähdössä rintamalle. Olen syntynyt noin 4 kk tuon vanhempien vihkimispäivän jälkeen ja elämäni ehkä vaikeimpia häpeänaiheita onkin oma olemassaoloni. Vanhempien avioliitto oli hyvin riitainen ja ahdistava. Minun syntymäni takia heidän "piti mennä pakosta naimisiin". Tässä yksi suuri häpeäntunteeni. Minulla ei olisi ollut oikeutta syntyä rakkaudettomaan suhteeseen, mutta minä synnyin ja syntyi vielä monta lasta senkin jälkeen. (Lyyli, 1940, A1)

Kaikkein vaikeinta paljastaa on se että olen avioton lapsi. Onhan ollut tilanteita joissa se on pakko selvittää. Mutta nyt helpottaa kun on avioliittoja ja niiden myötä pilvin pimein aviottomia lapsia. (Liina, 1935, A1)

Maineen menettämisen seuraukset saattoivat olla ihmisille äärimmäisen konkreettisia ja häpeän perusdynamikan mukaisia: häpeän kourissa olevan ihmisen pyrkimys on kadota näkyvistä ja vetäytyä pois hallitsemattomasti paljastavasta vuorovaikutuksesta.⁴²⁸ Markuksen vanhempien perheet joutuivat muuttamaan eri paikkakunnille aviottoman lapsen aiheuttaman häpeän tähden. Joskus yksilön sosiaalinen asema on kuitenkin saattanut olla sellainen, ettei häpeältä kätkeytyminen ole ollut millään lailla mahdollista. Vuonna 1930 syntyneen Margareetan kokemuksessa "pakkoavioliitto" paljasti yhdellä kertaa kaikille sen, mitä hän oli halunnut kätkeä muiden katseilta: intiimi suhde ei-uskovan miehen kanssa rikkoi moninkertaisesti naisen seksuaalisuutta määrittäviä ihanteita vastaan.

Syylisyys ja häpeä tulivat yhdessä elämäni, kun suostuin seurusteluun ei-uskovan miehen kanssa. Olin hengellisesti "kylmällä paikalla". Ajattelin, että kai minäkin voin ja saan kokea, mitä seurustelu on. Olin jo kolmekymppinen opettaja. Eikä kukaan aikaisemmin ollut minusta sillä tavoin kiinnostunut. Kun seurustelu edistyi, muuttui intiimiksi, ajattelin vain, ettei kenenkään tästä tarvitse tietää. Mutta sitten tulin raskaaksi ja menimme naimisiin. Pakkoavioliitto, silloin sanottiin. Ja kohta kaikki tiesivät. Silloin tuli häpeä: olisin totisesti halunnut painua maan rakoon. Mutta minulla oli virka, toimin opettajana vanhassa, arvostetussa käsityökoulussa. Siinä oli vain pidettävä pää pystyssä ja hoidettava tehtävänsä. Onneksi

⁴²⁸ Miller 1985, 38–39.

työtoverit olivat korrekteja. En kuullut mitään vihjailuja, en moitteita. En seurakunnassakaan. Mutta kauhea syyllisyys ja häpeä painoi mieltäni. En hakenut apua, en tiedä, olisiko sitä silloin ollutkaan. (Margareeta, 1930, A1)

Pakkoavioliitto häpeän hallinnan keinona tähtäsi pikemminkin häpeän vähentämiseen kunniallisen toiminnan kautta kuin esiaviollisen seksin aiheuttaman häpeän kätkemiseen tai piilotteluun. Raskauden alkuhetki oli jokaisen helppo päätellä viimeistään lapsen syntymästä, ja avioliiton solmiminen lasta odottavan parin kesken oli Suomessa vielä sotien jälkeen hyvin yleinen ilmiö.⁴²⁹ Avioliitto oli ratkaisu, jota kunniallisilta ihmisiltä tällaisessa tilanteessa odotettiin. Tällöin tilanteeseen voitiin suhtautua ympäristön taholta myös hienotunteisesti. Häpeään liittyvää, hyväksyvää vastavuoroisuutta rakentavaa ja suojelevaa piirrettä kutsutaan häpeätutkimuksessa usein *hienotunteisuushäpeäksi*. Esimerkiksi hyvä käytös ja harkitsevuus ovat hienotunteisuushäpeän muotoja. Niiden tehtävänä on luoda ja ylläpitää sopivia rajoja, jotka suojaavat toiseen ihmiseen kohdistuvia, tungetelevia tai hyökkäviä tekoja vastaan.⁴³⁰ Toisaalta on myös mahdollista ajatella, että Margareetan ikä ja sosiaalinen asema käsityökoulun opettajana suojelivat häntä paljastavalta häpeältä. Avioliittoa ja raskautta saatettiin ehkä jopa odottaa juuri hänen asemassaan ja iässään olevalta naiselta. Kaikesta huolimatta Margareeta kokee häpeää ja syyllisyyttä: olihan hän mielestään rikkonut kaikkea sitä vastaan, mitä hän oli tottunut pitämään oikeana. Tämä kielii hienotunteisuushäpeään sisältyvästä vallan kaksoissidoksesta: yhtäältä vaikenemisen ja salaisuuden ylläpidon aspekti voi armahtaa ihmistä kasvojen menettämiseltä. Toisaalta vaikeneminen rakentaa ja vahvistaa rajanvetoa kunniallisen ja häpeällisen seksuaalisuuden välillä ja uhriuttaa häpeän kantajan. Kyse on eräänlaisesta kollektiivisesta sanattomasta sopimuksesta, jossa kaikki osapuolet ”korrektiudesta” huolimatta tietävät, kuka on rikkonut pyhää järjestystä vastaan. Samalla vaikeneminen sitoo yksilön entistä syvemmälle häpeään estäen tunteen käsittelyn.

Kirjeissä avioliiton pyhyyttä ylläpitäväksi auktoriteetiksi asettuu kristillinen Jumala. Avioliiton normin rikkomisella on tämän vuoksi seurauksensa myös ihmisen uskonnollisen elämän ja jumalasuhteen kannalta. Esimerkiksi itse aviottomana lapsena syntynyt ja nuorena miehenä aviottoman lapsen isäksi tullut Markus kokee itsensä kirotuksi hakiesaan turhaan armollista jumalasuhdetta.

Kuule, siitä kesällisestä oli seuraukset! sanoi [nainen] jonakin syysiltana. Minähän en ymmärtänyt juuri mitään. Luulin, että hän kyllä tietää ja osaa olla niin kuin pitää. Mutta nyt tunsin putoavani kuin syvään, mustaan kuiluun, mistä en koskaan selviä pois. - Voisin tuhota elämäsi, jos tahtoisin! hän sanoi nähdessään minun kiemurtelevan avuttomana ja hätäisenä. Nuo sanat musersivat minut täydellisesti rikki. Ensimmäinen ajatus tilanteen ratkaisuksi nousi mieleeni jo tuona hetkenä. Juoksen kaupungin halki virtaavaan koskeen! Muuta ratkaisua en nähnyt sillä hetkellä. Kuitenkin olin juuri aloittanut pitkäaikaisen opiskeluni tulevaa ammattiani varten. Mieleni roikkui kahden vaiheella: Kumman ratkaisun teen...? Tapailumme loppuivat siihen. Minä tajusin viimeinkin, että olin tuhonnut oman elämäni ja tulevaisuuteni. Ja mikä häpeä omaisille! Pitkän aikaa näin vain kuoleman ainoana pelastajana siitä kourusta,

⁴²⁹ Nieminen 1951, 299–301.

⁴³⁰ Albers 1995, 8; Ikonen & Rechartt 1994, 148.

*mihin olin tyhmyydessäni antautunut. Jos jään eloon, olen koko elämäni ajaksi kytketty pa-
haan tekooni. Joskus yöllä mietin: Minäkö se olinkin syyllinen tapahtumaan? Miehen syyhän
tällainen teko on aina! Olinko minä nyt raiskaaja? Niinhän sanotaan yleisesti. Miestä ei muka
voi raiskata ajattelutavan mukaan. Mutta oliko se totta? Minusta kyllä tuntui, että olin itse
tullut raiskatuksi - ainakin henkisesti! Aikanaan syntyikin poikalapsi, jota [hän] väitti minun
pojaksi. Sitä minun oli omassa mielessäni vaikea ymmärtää. Aina törmäsin samaan
ajatukseen: eihän ollut tapahtunut "oikeasti" sitä, mistä olisi seurauksia... Vai oliko? [...] [Vuosia myöhemmin] etsin lohtua ja pelastusta uskonnosta. Siihenkin suuntaan on mieleni
hyvin herkkä. Aloin käydä hengellisissä tilaisuuksissa löytääkseni armon ja mielenrauhan.
Luin hengellisiä kirjoja ja tilasin lehtiä. Rukoilin, tosin vaimolta salaa. Hädessäni huusin
avuksi Jumalaa. Mutta jouduin pettymään. Havaitsin, että yhteyttä ei minulle suotu. Olin
kirottu pahojen tekojeni tähden. Armoa ei minulle suotu. (Markus, 1932, A1)*

Markuksen jumalasuhteessaan kokema hyläytyksi tuleminen tulee ymmärrettäväksi juuri avioliitolle annettua kulttuurista ja uskonnollista merkitystä vasten. Käsitys avioliiton, suomalaisen kansakunnan ja Jumalan pyhästä yhteydestä eli voimakkaana ennen toista maailmansotaa; kirkko hahmottui kansakunnan moraalisen ja siveellisen puhtauden kasvattajana ja valvojana.⁴³¹ Vuosisadan alkupuoliskon sukupuoli- ja seksuaalisuusvalis-
tuksessa avioliitto hahmottui luonnollisena ja ainoana oikeana seksuaalielämän toteutta-
misen paikkana. Esiaviolliset ja avioliiton ulkopuoliset sukupuolisuhteet nähtiin yksilön
terveyden ja kansakunnan siveellisyyden kannalta ehdottoman vaarallisina. Molemmiin
puolin sotia julkaistu seksologinen valistuskirjallisuus korosti avioliiton asemaa seksuaa-
livietyin luonnollisena toteuttamisaikana.⁴³² Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ope-
tuksessa lisääntymiseen tähtäävä avioliitto nähtiin ainoana oikeana elämänmuotona aina
1960-luvulle saakka, jolloin perinteisesti kielteiset asenteet esimerkiksi avioliittoa ja avio-
eroa kohtaan alkoivat hiljalleen lieventyä.⁴³³ Esimerkiksi 1940–50-luvuilla julkaistuissa
nuorille suunnatuissa kirkollisissa seksuaalietiikkaa käsittelevissä kirjasissa ja oppaissa
avioliitossa tapahtuva suvunjatkaminen ymmärrettiin Jumalan luomistekoihin osallistu-
miseksi, pyhäksi tehtäväksi, jonka rikkominen oli Jumalaa vastaan kapinoimista ”pyhistä
pyhimmällä alueella”.⁴³⁴ Samalla tavoin avioliiton merkityksen elämässään kokevat myös
aineistoni vanhimmat kirjoittajat. Pyhä elämänjärjestys on vastaansanomaton, ja monesti
sen rikkominen nähdään niin yksiselitteisen vääränä, ettei kirjoittaja tuo erikseen esiin
avioliiton normin rikkomuksen syitä tai motiiveja. Esimerkiksi Markus koki tekevänsä
yksinkertaisesti ”väärin koko elämää kohtaan”.

4.3.2 Vastuullistava avioliitto

Otan seuraavaksi tarkasteluun sen, millaisia subjektiuden muotoja ja paikkoja pyhä avio-
liiton järjestys tuottaa vanhimpien kirjoittajien kirjeissä. Avioliitosta kirjoitetaan vanhim-
pien kirjoittajien kirjeissä usein eri tavoin kuin esimerkiksi nuoruudessa koetuista häpeän
kokemuksista. Monen kirjoittajan kohdalla avioliitot ovat kestäneet kauan, ja vanhuus-

⁴³¹ Juva 2003, 23.

⁴³² Helén 1997, 196–199, 310–312.

⁴³³ Kiiski 2006, 33–36; Sihvo 1981, 7–11.

⁴³⁴ Sihvo 1981, 52.

vuosina kirjoitettu tarina aviosuhteen alkuaajoista voi pelkistyä vain tapahtumien päällin-
joiksi samalla, kun aika voi kullata monet kärsimyksen ja ahdistuksen hetket.⁴³⁵ Omia
kokemuksia saatetaan myös vertailla ja asettaa rinnakkain varttuneemman minän tietojen
ja taitojen sekä myöhempien aikojen avioliittoa määrittävien normien kanssa. Omat nuo-
ruuden valinnat ja ratkaisut näyttäytyvät tällöin helposti ”tottelemisena” tai tietämättö-
myytenä; tänä päivänä kirjoittaja tietäisi paremmin, kuinka toimia. Avioliittoa koskevien
kertomusten taaksepäin suuntautuvan luonteen vuoksi häpeän ja kunnian hetket ikään
kuin tiivistyvät kaikkein olennaisimpaan. Omaa avioliittoa tarkastellaan usein ikään kuin
lopputuloksen näkökulmasta: kirjoituksessa korostuu se, mikä on ollut avioelämässä
kaikkein kipeintä tai missä on onnistuttu parhaiten.

Aineiston vanhimmat mieskirjoittajat kertovat avioliitoistaan hyvin vähän ja pinta-
puolisesti naisiin verrattuna. Avioliitto voi muodostaa esimerkiksi vain eräänlaisen taustan
tai kontekstin miehen ”tärkeämmälle” kertomukselle: aviovaimo ja perhe ovat kyllä
olemassa, mutta mies keskittyy kertomaan työelämästään tai rehentelee avioliiton ulko-
puolisilla naissuhteillaan.⁴³⁶ Joidenkin miesten kertomuksissa avioliitosta kerrotaan sen
”pääkohdat”: avioliiton kesto, lasten lukumäärä ja jotakin yleistä siitä, onko avioliitto
ollut onnellinen vai ei.⁴³⁷ Avioliitosta voidaan kertoa tarkemmin silloin, kun jokin on
mennyt pieleen. Esimerkiksi vuonna 1922 syntynyt Risto kuvaa kirjeessään vaimonsa
psykkisestä sairastumisesta seuranneita vaikeuksia. Kertomus kuvastaa miehen näkö-
kulmasta sitä, mitä monien naiskirjoittajien kirjeet vahvistavat: vastuu lasten- ja kodin-
hoidosta – ja avioliiton onnistumisesta ylipäänsä – kuuluu naiselle. Vaimon sairastumi-
sen vuoksi Risto kokee omien suunnitelmiensa valuvan hukkaan ja asioiden lähtevän
kulkemaan kohti alamäkeä.

*Aikaa kului ja kolmas ilmoitti tulostaan. Vaikeudet alkoivat, kun vaimoni elämisentavat
muuttuivat, tuli kiukkuseksi, unettomuus alkoi vaivata, yleensä kaikki asiat olivat huonosti.
Erittäin vaikeaa oli eläminen. Kun tytär syntyi, niin hän imetti jonkun aikaa hoito alkoi tulla
epämääräiseksi. Ei auttanut muu kuin pyytää, että lapsi otettaisiin vaimon kotiin ja sen he
tekivätkin, joskus oli hetken kotona, mutta ei siitä mitään tullut. Oli monenmoisia suun-
nitelmia ja tarpeita asuinrakennuksen korjaamista varten. Kaikki seis. Apuna oli naapurin ih-
misiä jotka olivat meillä olleet ennemminkin apuna. Hyvä näin[.] (Risto, 1922, A2)*

Avioliittoihin liittyvän kerronnan sukupuolittuneisuus kertoo osaltaan siitä, kuinka avio-
liiton normi oli ennen kaikkea naisen subjektiutta säätelevä voima. Vanhimpien naiskir-
joittajien kertomukset avioliitosta noudattelevat kaavaa, jossa avioliitto hahmottuu jatku-
vana vaikeuksia ja vastoinikäymisiä vastaan käytävänä kamppailuna. Avioliiton onnis-
tumista uhkaavat erilaiset sisäiset (esimerkiksi lapsettomuus tai aviomiehen juoppous ja
naissuhteet) ja ulkoiset uhat (kuten hankala anoppi tai työnteon ja lastenhoidon raskaus).
Aviovaimot kokevat velvollisuudekseen huolehtia siitä, että avioliitto kestää jatkuvista
vaikeuksista huolimatta täyttäen sille asetetut sosiaaliset odotukset. Avioliittoa määrittä-
vä salaisuuksien kehä uhriuttaa ja alistaa naiset: avioliiton ideaali velvoittaa pitämään

⁴³⁵ Ks. Nätkin 1997, 230.

⁴³⁶ Tällaista kaavaa noudattaa esimerkiksi vuonna 1938 syntyneen Pertin kirje (A2).

⁴³⁷ Näin avioliitostaan kertoo esimerkiksi Touko (1923, A2).

avioliiton puhtaana ja vaikenemaan kaikesta sellaisesta, mikä uhkaa tahrata avioliiton tai sen lähipiirin häpeällä. Avioliiton sisällä kunniallisen naisen ja huonon naisen raja vedetään sen mukaan, kuinka hyvin aviovaimo kykenee täyttämään avioliiton hänelle asettamat vaatimukset. Avioliitosta muodostuu tätä kautta aviopuolisoiden välinen alistussuhde. Mies omistaa täysin vaimonsa, ja naisen velvollisuutena on alistua miehen tahnoon.

Mies voi päivällä sanoa vaimolleen hyvinkin haavoittavaa ja syvälle sydämeen pistävää. Tulee ilta ja aika mennä lähelle toisiaan. Nyt mies tahtoi toteuttaa itseään ja omia himojaan. Mikä on vaimon ajatus. Miten sanoit minulle päivällä mikä minä olenkaan. No sittenkin olenhan Sinun vaimosi tyydyn kaikkeen että Sinulla olisi hyvä mieliala. Nämä on niitä vaiettuja asioita täysin uskon niin. Kaikki riippuu siitä, että rakkauden pitää kestää joka kerran on luvattu alttarilla. (Viola, 1928, A1)

Papin aamenen jälkeen ja hääyönä aloitti mieheni minun ja koko sukuni moittimisen ja minä aloin katkeroitua. En pystynyt purkamaan miehelleni pahaa oloa, jos yritin ottaa puheeksi hänellä oli niin mahtava taito perustella laajasti oma kantansa, että väsyin yrittämään ja ajattelin, tämä kai kuuluu avioliittoon, että mies omistaa täysin vaimonsa ja siihen vain pitää alistua. (Marja, 1933, A1)

Samaa valta-asetelmaa kuvaa myös Tero, jolle selkeät perusteet miehen ja naisen aviollisille rooleille löytyvät Raamatusta. Kuten paratiisikertomuksen Eeva, on myös aviovaimo "heikompi astia", jonka kautta kiusaaja hyökkää avioperheen kimppeen.

Olemme nyt olleet aviossa 44v. ja tällä loppupuoliskolla on ollut koettelemuksia. Jumala niitä on sallinut opettaakseen lapsiansa. Raamattu antaa avioliitolle hyvin selvät ohjeet: "Mies on vaimon pää". "Vaimo olkoon miehelleen kaikessa alamainen". Mies rakastakoon vaimoansa, niin kuin Kristuskin rakasti seurakuntaa..." "Eikä miestä luotu vaimoa varten, vaan vaimo miestä varten." Paljon kokeneena monissa koetuksissa sanon: Vaimo on tarkoitettu katsomaan kaikessa miehensä parasta unohtaen itsensä. Uskokaa tai älkää mutta tämä tekee vaimon sädehtivän onnelliseksi. Mikäli mies tuntuu epäoikeuden mukaiselta on vaimolla täydet oikeudet puhua asiat Jumalalle, ja Hänellä on mahdollisuus muuttaa miehen sydän aivan mielensä mukaiseksi. Miehen moittiminen on paholaisesta. syntiä. "Joka syntiä tekee on synnin orja." Siitä vapautuu vain tunnustamalla ja anteeksi pyytämällä. Mies taas ei saa sanoa pahasti vaimolleen missään tapauksessa. (Minut on varjeltu tähän saakka) Miehen tehtävä on rakastaa vaimoansa, käyttäytyä vaimo miten tahansa. Vaimo on nimittäin tehty heikommaksi "astiaksi" tarkoituksella, joka kuuluu Jumalan hyviin suunnitelmiin. Sen tähden käärme tuli paratiisissa Eevan luo. Niin meidänkin perheeseen Saatanan on annettu hyökätä hyvin monta kertaa. Yleensä se tapahtuu vaimon kautta. ja hän joutuu joskus hyvin syvään pimeyteen ja masennukseen. Vihollisen kahleista vapautumiseen on vain yksi mahdollisuus. Se on Jeesus Kristus. Olen saanut huutaa Häntä avuksi aina näissä tilanteissa, enkä milloinkaan turhaa. "Avuksesi huuda minua hädän päivänä, niin minä tahdon auttaa sinua..." Apu tulee yleensä 2-3 pv sisällä. Joskus vie kauemmin. Kiusaaja tuo vaimon ajatuksiin kaikkea negatiivista miehestä. Kyllä aiheita löytyy. Raamattu sanoo: "Vaimo kunnioittakoon miestänsä." Jumalan

kunniaksi voin sanoa: Nytkin meillä on "Taivas" kotona, ja mitä ihanin yhteys vaimon kanssa. Emme enää kaipa seksii, aikansa kullakin. Voimme halata ja kiittää Suurta ja voimallista Auttajaa, joka on voimallinen katkomaan lujimmatkin synnin siteet. (Tero, 1933, A2)

Ymmärrys avioliittoon sisältyvästä sukupuolten valtasuhteesta on yhtenäiskulttuurin kolmisäätyopin huoneenhallituksen perintöä. Tämä patriarkaalinen ajattelumalli oli valalla kirkon avioliitto-opetuksessa aina 1960-luvun alkuun saakka.⁴³⁸ Käsityksessä toistuu Martti Lutherin *Vähän katekismuksen* huoneentauluihin sisältyvä näkemys aviopuolisoiden rooleista ja siitä, että nainen on "heikompi astia".⁴³⁹ Myös 1800- ja 1900-lukujen taitteessa julkaistuissa avioliitto-oppaissa toistettiin ajatusta siitä, että mies on perheen pää ja nainen miehensä nöyrä alamainen. Arja-Liisa Räisänen nimeää tällaisen ajattelutavan *alistumisen teologian diskurssiksi*. Räisäsen mukaan aviopuolisoiden välistä valtasuhdetta legitimoitiin muun muassa jahvistisen syntiinlankeemuskertomuksen ja luomiskertomuksen avulla. 1870-luvulle tultaessa alistumisen teologian mukainen ajattelutapa sai uusia piirteitä luonnontieteiden kehittymisen myötä. Tällöin sukupuolten velvollisuuksia ryhdyttiin perustelemaan sukupuolten olemuksellisen erilaisuuden pohjalta, ja sukupuoleen perustuvan työnjaon ohella ryhdyttiin korostamaan aviopuolisoiden keskinäistä velvollisuutta rakastaa toisiaan.⁴⁴⁰

Alistumisen teologian diskurssi mahdollistaa erilaisia toimijuuden muotoja. Aineiston mieskirjoittajille huoneentaulun järjestys ei ole yksiselitteinen normi, vaan sitä voidaan toistaa myös toisin. Joillekin miehille ajatus naisesta heikompana astiana voi avioelämän näkökulmasta tarkoittaa myös sitä, että vastuu avioliiton seksuaalisen elämän toteuttamisesta annetaan aviovaimolle. Aviomiehen valta vaimoon ei ole tällöin alistavaa hirmuvaltaa, vaan huoneentaulun ohjetta tulkitaan niin, että naisen seksuaalinen "erityisluonne" on otettava avioelämässä huomioon.

Voimme iloksemme myös toteta, että olimme sukupuolisesti terveitä ja myös kypsiä siihen elämään joka oli meillä etessämme. [...]Pahimpina esteinä meidän seksuaalielämälle on ollut maalaistalossa jossa on karjaakin. Se että joka päiväiset askareet ja työtkin vievät voimat niin että uni voittaa illalla muut pyrkimykset. Nyt vietämme vanhuuten päiviä täällä keskustassa. Olemme täällä olleet tänä vuotena 20v. On käyty töissäkin maalla ja marjassa. Seksi asiat eivät ole tulleet riitan aiheiksi. Vaimo on heikompi astia. Hän saa päättää missä mennään. Se on osoittautunut hyöäksi järjestykseksi. (Touko, 1923, A2)

Tässäkin kohtaa vahvistuu käsitys miessubjektia määrittävästä vahvemmassa refleksiivisyydestä ja toimijuudesta. Esimerkiksi vuonna 1921 syntyneen Väinön kirjeestä nousee vaikutelma, että seksuaalielämän kysymyksiin valistuksellista materiaalia tuottaneen Agricola-seuran opintokerho on tarjonnut hänelle välineitä tarkastella kriittisesti perinteistä aviopuolisoiden välistä suhdetta.

⁴³⁸ Sihvo 1981, 72–73.

⁴³⁹ Tunnustuskirjat 1990, 315–316. (Vähä katekismus)

⁴⁴⁰ Räisänen 1995, 196–197.

Kasvoin uskovaisessa kodissa uskovaisten suvun keskellä. Kansakoulun uskontotunneilla sain tosi tukevan kalliopohjan jalkojeni alle. Neljätoista vuotiaana liityin [paikkakunta] NKY:n (Nuorten Kristillinen Yhdistys) jäseneksi. Kävin neljä tai viisi talvea Agrigola-seuran järjestämää opintokerhoa. [...] Olin kasvanut niin suureksi että se koti jossa olin nuoruuteni viettänyt alkoi tuntua ahtaalta. Yhdeksän henkinen perhe yhden kamarin ja pienen keittiön asunnossa. Nykyään aikuistuneet lapset voivat irtautua vanhempiensa kodista ja kaikki on OK, mutta sen aikaisessa kulttuurissa oli jopa tahdittomuus. Ainoa kunniallinen lähtö oli mennä naimisiin. [...] Se avioliiton malli minun silmälläni katsottuna oli sitä, että äiti oli hiljainen ja alistuva, nieli sydämeensä vaieten paljon pahanmakuisia sanoja. Kun kuuntelin aikamiesten puheita, siellä oli paljon sanoja jotka tekivät kipeää minun pikkupojan korvaani. Niistä kivuista kasvoi sydämeeni vakaumus, että aina kun puhun naiselle, naisesta tai naisen läsnä ollessa käytän aina kauniita sanoja, jätän karkeat ja tunnearvoltaan epämääräiset sanat pois. (Väinö, 1921, A2)

Naiskirjoittajille avioliiton sukupuolitettujen roolit hahmottuvat huomattavasti tiukempina ja velvoittavimpina kuin miehille. Avioliiton normi ja sen mukaan määrittyvä avioelämän rooli ovat hahmottuneet usealle naiskirjoittajalle nuoruudessa välttämättömyyksinä, joihin vasta myöhemmällä iällä on kyetty ottamaan etäisyyttä. Koska naisten omakohtaista seksuaalisuutta ei ollut kulttuurisesta ymmärryksestä johtuen helppoa artikuloida, ei ole yllätys, että monet naiskirjoittajat ikään kuin ajautuvat avioliittoon heihin vaikuttavien sosiaalisten voimien seurauksena.

20-vuotiaana menin naimisiin kun 'äiti käski', koska mies kosi, enkä minä ymmärtänyt, en ollut rakastunut "täytyi totella", jouduin miniäksi köyhän pienviljelijän taloon. likaa ja syöpäläisiä vastaan taistelin, no liasta pääsee eroon pesemällä, ja syöpäläisistä myrkyttämällä, sitten alkoi tulla lapsia joka vuosi ja taas täytyi alistua koska täytyi lakia täyttää "lisääntykää ja täyttäkää maa" tasan 20 vuotta ja 16 lasta 9 tyttöä ja 7 poikaa no ei se mitään kaikki ovat mahtuneet maailmaan ja vaihtelevalla menestyksellä toimivia, on kohta joka ammatissa papista parturiin... (Katariina, 1930, A1)

Niin, avioon nuorena, ei mitään tietoa asioista. Heti pian synt. ensimmäinen lapsi ja vielä 3 lisää. 2 poik. ja 2 tyttöä. Mies käytti paljon alkoh. ja kävi paljon harrastuksissa. Olin ensimmäiseen kotona ja työssä tehtaassa. Hoidin hyvin kodin ja lapset. asuimme anoppilassa, yläkerrassa. Siitä en tykännyt ollenkaan. anoppi oli kova arvostelemaan, kotirouva, hoiti kyllä vanh. laps. kun olin työssä. Loput saatte hoitaa itse, sanoi: Meillä oli lapsen hoitaja. Sitten muutimme omaan taloon, mikä rak. talkoilla. (Hilma, 1933, A2)

Naisille avioliittoon liittyvät häpeän ja kunnian hetket tiivistyvät kodin- ja lastenhoidon kysymyksiin. Hilma kertoo hoitaneensa "hyvin kodin ja lapset", Katariina puolestaan kertoo taistelleensa "likaa ja syöpäläisiä" vastaan. Tässäkin kohtaa toistuu alistumisen teologian mukainen ajattelutapa, joka oli läsnä myös kirkollisessa opetuksessa. Vuoden 1948 *Katekismus* korosti hyvää kotia Jumalan suurena lahjana. Ydinperheen tärkein tehtä-

vä oli kasvattaa ja hoitaa lapsia.⁴⁴¹ Kasvatustehtävä ymmärrettiin naisen vastuuksi. Avioliitto-oppaissa naisten odotettiin toteuttavan heille annettua tehtävää vaimona ja äitinä. Naisen aviollinen velvollisuus oli keskittyä kodinhoitoon ja lasten kasvatukseen. Miesten velvollisuudeksi nähtiin puolestaan perheen elannon turvaaminen, jonka ajateltiin edellyttävän heiltä ehdotonta raittiutta ja omistautumista työlle.⁴⁴² Sukupuolille annetut tehtävät antavat konkreettisestikin eri tavoin liikkumatilaa yksilöille. Miesten toimijuutta lieneekin tukenut se, että miesten aviollinen rooli ja sen mukainen elämänpiiri tarjosivat ylipäänsä enemmän fyysistä liikkumatilaa ja eräänlaista kontrolloimattomuutta. Naiset sen sijaan olivat sidottuja niin fyysisesti kuin taloudellisestikin (aviomiesten) kodin piiriin ja lastenhoitoon. Joidenkin naisten elämä oli jopa suoranaisten tarkkailun ja kontrollin kohteena: tuoreet vaimot saattoivat joutua hankaluuksiin etenkin aviomiestensä äitien kanssa.

Avioliiton alkumetreillä joutui hengellinen elämäni koetukselle. Harrastin laulukuoroissa käyntejä ja kotona ollessani laulelin paljon virsiä ja hengell. lauluja. Vaistosin, ettei mieheni ja etenkin hänen äitinsä tykänneet laulamisistani. Äitinsä kuullessa minun laulavan jossakin huoneessa hän tuli oven taakse matkimaan ivailujensa kanssa. Mitä taas avioliitossamme seksuaalisuuteen tulee, olin hyvin arka ja ujo, - siihen lie vaikuttanut äidin nuoruudessani antamat ohjeet kuin myös anopin vierailut aina iltaisin makuuhuoneemme oven takana, joista viimeksi mainitut menivät yli ymmärryksen. Olin syvästi pahoillani, että parisuhteemme alkoi vieriä tällaisen tarkkailun kohteeksi. (Mia, 1929, A2)

Äitiys on kirjeissä esiin nousevan naissubjektuuden ydin. Suomalaista äitiyttä tarkastellut Ritva Nätkin on pannut merkille, kuinka eri lailla suomalaisten naisten sukupolvet ovat suhtautuneet äitiyteen. Nätkinin mukaan äidiksi 1940–1960-luvuilla tulleet äidit kertovat lapsistaan itsestään selvänä asiana – lapset ikään kuin vain putkahtelevat maailmaan, eikä äitiyteen liittyviä positiivisia tai negatiivisia tunteita eritellä niin paljon kuin myöhemmin äidiksi tulneiden keskuudessa.⁴⁴³ Samankaltaisen huomion voi tehdä häpeäkirjeiden vanhimpien naiskirjoittajien kertomusten äärellä: äitiys – lapsiin suuntautuvan tunnesuhteen tai hoivaavan siteen muodostuminen ja siinä koetut ongelmat – ei sinällään synnyttä kirjoittajissa häpeää tai syyllisyyttä. Häpeä kohdistuu ennen kaikkea avioliiton järjestykseen kytkeytyvään lisääntymisen normiin. Lisääntyminen näyttää vanhimpien naisten kirjoituksissa avioliittoon luonnollisesti kuuluvalla velvollisuudella, jonka toteutumatta jääminen aiheuttaa häpeää ja ahdistusta.

[E]nsimmäinen avioliitto kesti vain 10 vuotta. Koska mieheni kuoli yhtä äkkiä aivoverenvuotoon. Se oli raskas kokemus. Olin pyytänyt lasta siitä avioliitosta, mutta se pyyntö ei koskaan ehtinyt toteutua. Jokin vuosi sen tapauksen jälkeen menin uusiin naimisiin, ikäni oli vielä sitä luokkaa, että olisi ollut mahdollisuus saada lapsia mutta niitä ei mulle annettu tämä oli varmaan Korkeimman tahto näin kumpi voisimme aina ajatella. Niin Jumala loi silloin Raamatun mukaan miehen ja naisen viljelemään ja varjelemaan tätä maata ja elämään yhdessä. [...]

⁴⁴¹ Katekismus 1948, 93–94 §.

⁴⁴² Räisänen 1995, 197–198.

⁴⁴³ Nätkin 1997, 230.

Pettymyksenä on että olisimme toivoneet sitä omaa lasta jatkamaan työtämme. Naisena monta kertaa tulee mieleen sellainen ajatus: minä en ole mitään sanut aikaan tässä maailmassa, kun on kanssa sisaria joilla voi olla jopa kymmenenkin lasta alemmuuden tunne koska en ole synnyttänyt. (Viola, 1928, A2)

Violan kokemusmaailmassa aviollinen lisääntyminen näyttäytyy hänelle annettuna pyhänä tehtävänä, joka kytkeytyy avioparin yhteiseen työn jatkamiseen – viljelyyn ja varjeluun – maan päällä. Toisin kuin aviottomat lapset ja ”huoripennut”, jotka olivat konkreettisia merkkejä häpeästä, avioliitossa toivotut ja siitetyt lapset ymmärretään Jumalan lahjana ja siunauksena; on kiinni korkeimman tahdosta, saadaanko niitä vai ei.⁴⁴⁴

Aikanaan tuli sekin aika, että tahdoimme yrittää saada kokoon omaa perhettä ts saada lapsia perheeseemme. Paljon, etenkin itse pohdin sitä kuinka käy, jos Luoja soisi lapsien syntyä. Olihan niin monta kertaa jo ehtinyt kuulua, että ei sinusta ole mihinkään, ei edes lapsen tekijäksi saati sitten lapsen hoitajaksi. Luotin ja uskoin kuitenkin siihen, että Jumala luoduistaan huolen pitää ja auttaa apua tarvitsevia. Aluksi tuli kaksi keskenmenoa, mutta kolmannelle yrittämälle Jumala antoi siunauksensa ja saimme esikoisemme. Mikään näistä ei tapahtunut ongelmitta, mutta taivaan Isältä sain voimia kestää vaikeudet ja monet ahdistukset, mitkä ovat olleet usein esillä. (Mia, 1929, A2)

Mian kokemus vahvistaa käsitystä siitä, että lasten synnyttäminen ja hoitaminen kytkeytyy kiinteästi kysymykseen naisen olemuksellisesta kelpaavuudesta. Mia oli saanut kuulla, ettei hänestä ”ole mihinkään, ei edes lapsen tekijäksi saati sitten lapsen hoitajaksi.” Mia kuitenkin luotti siihen, että ”Jumala luoduistaan huolen pitää.” Mian ja monen muun naiskirjoittajan jumalasuhdetta leimaakin eräänlainen kunnioittava etäisyydenotto: Jumala hahmottuu etäisenä ja varottavana hallitsijahahmona, joka suo ihmisille siunauksensa, jos niin tahtoo. Ihmisen osaksi jää luottaa, että elämän vaikeuksilla, kuten lapsettomuudella, on salattu tarkoituksensa. Näin jumalasuhteeseen liittyy naista vastuullistava ja paikalleen asettava vallan aspekti: Jumala kyllä tarjoaa naisille voimia kestää aviollisten velvollisuuksien aiheuttamaa ahdistusta ja häpeää – pyhänä näyttäytyvää velvollisuutta naiset eivät kuitenkaan aseta kyseenalaiseksi. Lisääntymisen normin pyhyyttä heijastelee myös naisten suhtautuminen aborttiin, joka oli Suomessa rikos aina vuoteen 1950 saakka.⁴⁴⁵ Abortti hahmottuu kirjeissä vakavimpana rikkomuksena lisääntymisen normia vastaan.

Voin oman elämäni kokemusten kautta kertoa seuraavaa. Nyt olen 80 vuotias. Nuorena syylistyin aportiin, ja olin itse siihen syyllinen. Muutaman vuoden kuluttua tulin herätykseen, häpeä ja syyllisyys painoi niin raskaana, että taistelin mielisairauden rajoilla. Aportti on murha Jumalan edessä. Ei sitä maallinen laki voi muuttaa. Sain armon nöyrytyä Jumalan edessä. Uskovan mallikkoveljen julistaessa syntini anteeksi Jeesuksen nimessä, ja veressä. Tuli aika, jolloin tekoni paljastui kaikille ihmisille, se oli kova aika elämässäni. Häpeä painoi niin raskaana, etten olisi mihinkään voinut mennä. (Leila, 1920, A1)

⁴⁴⁴ Ks. myös Nätkin 1997, 186–187.

⁴⁴⁵ Helén 1997, 32.

Tulin raskaaksi ja sitä sitten mietittiin ja järkättiin miten tästä eteenpäin, kun ei ollut vielä sodan loppumisesta kaan. Minun ystäväni kuuluivat siitä ne kovasti että tee aporitti siihenhän minä sitten päätyin. Ei minun mies ollenkaa pakottanut san vain, että kyllä se jotenki järjestyy ja eiköhän se asuntokin jostakin löydy ja niin pois päin. Nyt sitten vanhemmalla puolen ikää on kovasti katunut ja murehtinut. Toivottavasti se taivaan isä antaa anteeksi nämäkin synnit suuret[.] (Maarit, 1922, A1)

Aborttiin turvautuessaan kirjoittajat kokevat rikkovansa ennen kaikkea Jumalan säättämää järjestystä vastaan. Kuten Leila toteaa: "abortti on rikos Jumalan edessä. Ei sitä maallinen laki voi muuttaa." Abortista koetaankin voimakasta syyllisyyttä ja häpeää. Syyllisyys nousee vääräksi koetusta teosta, normirikkomuksesta. Häpeä puolestaan siitä, että normia rikkonut ihminen kokee itsensä jumalasuhteessa kelpaamattomaksi tekonsa tähden.

4.3.3 Vaientava salaisuuksien kehä

Avioliittoon kytkeytyvät normit vastuullistavat ja uhriuttavat. Aineiston vanhimmat naiskirjoittajat sitoutuvat avioliiton järjestykseen ja sen tarjoamaan aviovaimon rooliin hyvin voimakkaasti. He kokevat olevansa vastuussa avioliiton koossapysymisestä: omat voimat kulutetaan loppuun saakka, mutta avioliittoa itsessään ei kyseenalaisteta. Eroaminen on naiskirjoittajille lähes mahdoton vaihtoehto ja intiimissä suhteessa koettu kärsimys – häpeä epäonnistumisesta – halutaan peittää ulkopuolisten katseilta kaikin mahdollisin keinoin.

Mies alkoi lyödä ja syytteli minua kaikesta, en osannut aina katsoakaan oikein eli niin, ettei olisi raivonnut. Häpesin häntä ja salasin kaiken. Tunsin itseni syylliseksi jopa juomiseensa silloin saati sitten muuhun. Vuosikymmeniä kun uskotteli minulle näin. Ja kun ei enää lyönyt, satoi käteni ja vannotti siinä: "Olenhan hyvä mies". Ei hän alunperinkään ollut vanhemmilleni mieluinen, kun oli vain maanviljelijän poika. Isäni pyysi hänet liikkeeseemme ja hän kuin myös minä olimme hyviä työntekijöitä, ahkeria, valoisia, palvelevia. Isä ei halunnut minun eroavan, pelkäsi, miten liikkeen käy. Yksi siskoistani, jäykin ja totisin meistä, oli myös isäni liikkeessä. Erosin vasta, kun isäni lopetti liikkeen vanhuuttaan. (Saimi, 1930, A1)

Saimi pelkää paljastumista suhteessa kuviteltuun, imaginaariseen "toiseen", auktoriteettiin, jonka antama arvio joko hyväksyy hänet osaksi yhteisöä tai hylkää sen ulkopuolelle.⁴⁴⁶ Kelpaamattomaksi paljastumisen pelko nousee pohjimmiltaan voimakkaasti sukupuolittuneesta väkivallan asetelmasta, jossa esimerkiksi erilaiset sosiaaliset odotukset ("isä ei halunnut minun eroavan") uhriuttavat ja vastuullistavat naisen. Sukupuolistuneen väkivallan muotoja tarkastelleet Suvi Ronkainen ja Sari Näre näkevät, että historiallisesti ja kulttuurisesti muodostuneet, sukupuolistuneet käytännöt ja erilaiset yhteiskunnalliset jaot, kuten seksuaalinen suuntautuminen, ikä tai etnisyys, vaikuttavat siihen, kuinka yksilöt altistuvat haavoittumiselle. Seksuaalisuuteen ja sukupuoleen liitetyt kulttuuriset merkitykset ovat Ronkaisen ja Näreen mukaan osa väkivallan rakennetta ja sii-

⁴⁴⁶ Ronkainen 2008, 53.

hen liitettyjä selitystapoja.⁴⁴⁷ Juuri naissukupuoleen liitetyt merkitykset ja odotukset – ja niihin liittyvä epäonnistumisen kokemus – ylläpitävät Saimin intiimissä suhteessa vuosikymmenien ajan asetelmaa, jossa hän kokee olevansa henkilökohtaisessa vastuussa kokemastaan väkivallasta. Aviomies pyrkii jopa selittämään käyttäytymistään ikään kuin se olisi normaalia (”olenhan hyvä mies”).⁴⁴⁸ Avioliitolle annettu kulttuurinen merkitys ja arvo – ja avioeron aiheuttama häpeä – ylläpitävät omalta osaltaan kestäväntöntä tilannetta. Kyse on alistetun häpeästä, joka ylläpitää ja vahvistaa naisten kokemusta omasta, oikeutetuksi koetusta alempiarvoisuudesta miehiin nähden.⁴⁴⁹

Avioliiton sisällä koettu väkivalta köyhdyttää ja lannistaa kokijansa, sillä naisilla on hyvin vähän keinoja käsitellä tai irrottautua tunteesta. Tässä mielessä häpeä traumatisoi: se haavoittaa ja sairastuttaa kokijansa jopa fyysisesti. Avioliiton normiin voimakkaasti sitoutuneet vanhimmat naiskirjoittajat kertovat muun muassa väsymyksestä, voimien loppumisesta ja masennuksen, ahdistuksen ja paniikkihäiriön kaltaisista psyykkisistä oireista. Apua on ollut vaikea ottaa vastaan, sillä avunpyyntö uhkaa paljastaa häpeällisen tilanteen ulkopuolisille. Avioliiton pyhyyttä ja puhtautta varjeleva salaisuuksien kehä vaientaa naiset häpeällä. Vanhempien naiskirjoittajien kokemukset avioliitosta muistutavatkin luonteeltaan uhriuttavaa valtasuhdetta, jossa väkivallan kohteeksi joutuva sosiaallistuu väkivallan arkiseen olemassaoloon elämässään, ja vakuuttuu jopa sen tarpeellisuudesta. Uhriuttava valta tuottaa tapahtumien ympärille salaisuuden, jota häpeäntunne vahvistaa: väkivalta pysyy piilossa, ja määrittää uhrin liikkumatilaa ja olemassaolon rajoja.⁴⁵⁰ Esimerkiksi Kyllikki – jonka kokemuksiin palaan myöhemmin toisen kulttuurisen eetoksen puitteissa – lähes uhraa itsensä ja lapsensa mieluummin kuin ottaa vastaan avioerosta seuraavan häpeän.

Alkoi helvetti perheessämme [...], häpesin miestäni , kauppaan en meinanut kehrata mennä hän osti oluensa samasta kaupasta , 3 kertaa rattijuopourestä kiini , vieraat naiset , koko elämä meni sekaisin, poika kärsii joukossa. Minusta oli tullut huutava kamala akka Päätin ,etten eroa , veljeni erosi , oli häpeä suvulle , äidin sormet olivat olleet siinä mukana. Tyäsäni salasin kaiken , mutta oireilin muulla tavoin . Koska työ kaverit sanoivat , että olen ”tyhmä ja hullu” henkisesti aivan loppu. Työpaikalla lääkäri kirjoitti masenus ja unilääkkeitä, jotka mieheni söi , ei meillä lääkkeet ja raha pysyneet laatikossa , kaikki meni kurkusta alas. Kävin minä mielenlenterveystoimistossa sekä muilla ammatti auttajilla. Lopulta voimat loppuivat ei ollut ystäviä ei ketään , pelkkä työ, poikakin oli mennyt armeijaan tyhjä koti , juoppo mies siellä. (Kyllikki, 1944, A1)

Monien kirjoittajien avioliitot päättyivät eroon. Avioliiton naista vastuullistavasta luonteesta kertoo paljon myös se, että riippumatta eron syistä tai seurauksista, hyvin monet naiset kokevat avioeron henkilökohtaisena epäonnistumisena. Avioliiton koossapysyminen on ollut heidän vastuullaan. Naiset etsivät syytä epäonnistumiseen itsestään ja pohivat, mitä olisivat voineet tehdä toisin.

⁴⁴⁷ Ronkainen & Näre 2008, 19, 21–22.

⁴⁴⁸ Ks. Ronkainen 2008, 68.

⁴⁴⁹ Lehtinen 1998, 42, 47–50.

⁴⁵⁰ Laitinen 2004, 114–118.

Häpeän omaa epäonnistumistani avioliitossa, joka päättyi avioeroon. Kannan avioerohäpeääni yksin, vaikka hain eroa uskottomasta väkivaltaisesta miehestä. "Kuinka sitten olen selvinnyt hengissä tähän asti?" saatat kysyä. Ihmettelen sitä itsekin. [...] Olen ollut vaativassa ja raskaassa hoitotyössä ja siinä rinnalla kasvattanut kolme lasta käytännöllisesti katsoen yksin. Joskus tunnen syyllisyyttä siitä, että en uupuneena jaksanut olla kaikista lastemme asioista tarpeeksi kiinnostunut. Minun täytyi elää kuin yksinhuoltaja, sillä lasten isä puolisoni teki matkatyötä 25 v ollen poissa kotoa arkisin. Lapsemme ovat nyt perheellisiä. [...] Lapset ja lapsenlapset tuottavat minulle iloa. Entinen aviomieheni on perustanut uuden perheen. Hän ei ole osoittanut tekemääni kasvatus ja kodinhoitotyötä kohtaan mitään arvostusta. Kiitollisuudesta nyt puhumattakaan. Se on tuntunut hirveän vaikealle ja loukkaavalle kantaa jäätyäni yksin. Hyljätynsi tuleminen on aiheuttanut häpeää ja syyllisyyttä. Sen kanssa on hyvin vaikeata tulla toimeen. En tiedä sitä että mikä tässä elämässä on totta. Miksi minun on niin vaikea luottaa siihen, että elämä kantaa? [...] Olenko itse omalla käytökselläni aiheuttanut itselleni ongelmia? Olenko tuomittu yksinäisyyteen? Mikä olisi oikea tapa suhteessa siihen mitä olen elämässäni saanut kokea? (Lyyli, 1940, A1)

Avioero tuntuu naisista pettymykseltä siksi, että he kokevat uhranneensa itsensä turhaan yhteisen hyvän – kodin ja perheen – vuoksi. Vaikka esimerkiksi Lyyli oli tehnyt kaiken sen, mitä häneltä naisena odotettiin, sai hän aviomieheltään kiitokseksi vain uskottomuutta ja kiittämättömyyttä. Lyylin hyljätynsi tulemisen kokemuksessa tiivistyvät keskeiset vanhimpien naiskirjoittajien subjektiutta säätelevät häpeän ja kunnian alueet: omaa arvoa ja hyväksyntää naisena haetaan ennen kaikkea aviovaimona ja äitinä.

Jumalasuhte on monelle avioliitossa itsensä epäonnistuneeksi kokeneen naisen apu ja turva. Jumalasuhte määrittää usein ihmisen puolelta koettu nöyryys ja epävarmuus sekä kokemus Jumalasta avioliiton eheyttä vaativana hahmona. Avioliitossa epäonnistuminen on useammalle kirjoittajille samalla myös kokemus epäonnistumisesta Jumalan edessä.

Eron takia syyllisyys painaa vaikka tiedänkin olevani syytön osapuoli, [...] [Eroa] minä en millään olisi halunnut enkä ymmärrä vielääkään miksi mieheni halusi lähteä yli 30v.sitten Jumalan pyhien kasvojen edessä pyhästi lupaamastaan liitosta "kunnes kuolema meidät erottaa"? [...] Nyt kun mieheni torjui, hylkäsi minut toisen naisen takia....tunnen todella itseni nollaksi,kuin koko ihmisyyteni olisi riistetty-ei itseisarvoa???? Alkuun halusin piiloutua ihmisiltä kokonaan, myös lapsiltani halusin piilottaa koko asian, häpesin tilaani niin hirveästi Jumalankin edessä. Tunsin syvää tuskaa, huolta, syyllisyyttä lasteni kestämisestä, heidän persoonallisuutensa kehityksestä. Kerrottuaani heille oloni helpotti ja he ovat todella rohkaisseet ja auttaneet minua kestämään nämä vuodet. Silti näen heidän silmistään heidän haavoittuvuutensa, särkymisensä ja epäilen heidän luottamuksensa toista sukupuolta kohtaan horjuvan. Vanhempi tyttäreni sanoo ettei halua koskaa naimisiin eikä ainakaan lapsia kärsimään niinkuin hän on joutunut kärsimään tästä isän teosta. Olen neuvonut heitä antamaan anteeksi isälleen kaikki, niinkuin minäkin olen pystynyt antamaan anteeksi Jumalan avulla, vain siten voimme jatkaa elämäämme kokonaisina ja ehjinä yksilöinä. Ammattiauttajilla kävin alkuun, mutta vain yksin Jumala on pystynyt auttamaan syvällisesti ja antamaan toivoa tulevaisuuteeni, Hänelle voin kertoa kaikki huoleni ja murheeni ja odottaa Hänen antamiinsa lu-

pauksiin vastauksia uskossa että kerran perheemme on vielä ehjänä palveleva Häntä. (Irmeli, 1931, A1)

Pyhäksi mielletyn avioliiton mukaisessa elämänjärjestyksessä yksilön jumalasuhde on keskeinen säie patriarkaalisen valtahierarkian ylläpidossa: parisuhteessa epäonnistumisen vuoksi koettu kelpaamattomuus ja häpeä suhteessa Jumalaan varmistaa – jopa pyhittää – sukupuolten välisen valta-asetelman.⁴⁵¹ Myös silloin, kun jumalasuhde antaa ihmiselle lohtua ja valaa uskoa tulevaisuuteen, se rakentaa avioliitosta vastuuta kantavaa naissubjektia: esimerkiksi Irmeli toivoo, että tulevaisuudessa koko hänen perheensä on vielä ehjänä palveleva Jumalaa.

Jumalasuhteessa koettu häpeä sekä erilaiset vaiennuttavat, vastuullistavat ja uhriuttavat vallan muodot rakentavat naissubjektia pyhän avioliiton järjestyksessä. Avioliitto määrittää voimakkaasti hyväksytyn ja kunniallisen naissubjektin ääriviivat. Kodin- ja lastenhoito, äitiys ja vastuu perheestä ovat naisen sosiaalisen olemassaolon mahdollistavia elämänalueita. Niiden vaatimuksissa epäonnistunut nainen voi kokea olevansa täysin arvoton. Esimerkiksi Irmeli kuvaa kokemustaan hylätyksi tulemisesta seuraavalla tavalla: ”tunnen todella itseni nollaksi, kuin koko ihmisyyteni olisi riistetty-ei itseisarvoa.” Avioliiton epäonnistuminen on naisille köyhdyttävä ja lamaannuttava häpeäkokemus siksi, että se tuhoaa konkreettisesti kyvyn käsitteellistää – ja arvostaa – itseä.

Ullaliina Lehtisen häpeäteoretisointia hyödyntänyt Suvi Ronkainen on todennut, että alistetun häpeä saa naiset kantamaan itse vastuuta heihin kohdistuneesta väkivallasta. Ronkaisen mukaan tämä johtuu pohjimmiltaan naisten toiseudesta ja määrittelyvallan puutteesta: koska naiseus on pohjimmiltaan miehisen määrittelyvallan tulosta, naisella ei ole muuta mahdollisuutta kuin kokea häpeää itseensä kohdistuneesta väkivallasta.⁴⁵² Samankaltainen logiikka näyttäisi määrittelevän juuri vanhimpien naiskirjoittajien subjektuuden rakentumisen prosessia. Kunniallisen ja oikean naiseuden kapea malli tarjotaan naisille ulkoapäin, eikä heillä itsellään ole juurikaan määrittelyvaltaa omaan itseensä nähden. Tällöin ”epäonnistumisesta” koettu häpeäkin tuntuu oikeutetulta. Ehkä juuri tämän vuoksi naiset kantavat miestensäkin häpeää kuin omaansa – kotiin ja perheeseen kohdistuva häpeä koskettaa samalla hyväksytyn naiseuden perustuksia. Kulttuurisessa merkityksenannossa naissubjektius, ydinperhe ja kodin piiri kytkeytyvät toisiinsa myös tunne-elämysten tasolla.⁴⁵³ Kun kunniallinen nainen kantaa vastuuta kodista ja lapsista, ”huono nainen” vie oman kunniansa mukana lokaan myös kodin ja lapset.

Kasvuiässä häpesin äitini seuralaista koko sydämeni pohjasta, häpesin silloin myös äitiäni joka hyväksyi seuralaisekseen juopon miehen. Tuon häpeäntunteen vuoksi kartoin ihmisiä ja opin vaikenemaan kotiasioistani. Tuohon häpeäntunteeseen sekoittui vihan sekä inhon tuntemuksia. Tuo häpeä opetti minulle sen, etten koskaan ole yrittänytäkään ymmärtää sitä, miksi ihmiset eivät kunnioita itseään sen vertaa, että eivät joisi itseään hengiltä. Tunsin että tuolla seurustelullaan äitini häpäisi sekä itsensä, kotinsa ja lapsensa. (Katri, 1936, A1)

⁴⁵¹ Häpeästä sukupuolten välistä valtahierarkiaa rakentavana voimana ks. Lehtinen 1998, 4–5.

⁴⁵² Ronkainen 1999a, 135, 144–146.

⁴⁵³ Ahmed 2004, 87–94.

Joskus alistava ja vaientava salaisuuksien kehä voi kuitenkin murtua. Vuonna 1933 syntyneen Marjan kirje on vanhimpien naiskirjoittajien joukossa harvinainen. Marja kuvaa, kuinka hänelle kuin sattumalta syntyi avioliiton ulkopuolinen suhde, joka tarjosi hänelle sellaisia helpotuksen ja hyvän olon tunteita, joista hän oli jäänyt paitsi ahdistavassa aviosuhteessaan.

Etsimme kummeja lapsillemme ehdotin hänen serkkuaan vaimoineen, jolloin mieheni paljasti, että hänellä on ollut suhde avioliittomme aikana tähän serkkunsa vaimoon. Se oli elämäni ensimmäinen järkytys! Tuntui kuin salama olisi halkaissut minut kahtia! Tuo tunne saa vieläkin kyynleet valumaan, kuten nytkin. Jotain meni lopullisesti poikki miestäni kohtaan. Emme milloinkaan pystyneet puhumaan asiasta, enkä saanut purkaa pahaa oloani edes itkemällä. Hän vaan tokaisi: Mitä sinä tuosta yhdestä naisesta, niitähän on ollut satoja! En pystynyt puhumaan kenenkään kanssa asiasta! Täytyi taas vain alistua ja surra itsekseni. Enhän minä viiden lapsen kanssa siitä mihinkään päässyt ja tietäen hänen väkivaltaisen luonteensa pelkäsin seuraamuksia. Elämä jatkui, kunnes viiden vuoden päästä purkauduin esimiehelleni, josta seurasi suhde, salainen, hänen kanssaan. Tapasimme vain ruokatunnilla hänen keksimissään mitä ihmeellisimmissä paikoissa. Hänen kanssaan tunsin olevani ihminen ja nainen. Olimme molemmat avioliitossa tahoillamme, ja tiesimme tekevämme väärin, mutta häpeää en tuntenut, pelkoa seuraamuksista kyllä. Sain kokea jotakin sellaista jota olin kaivannut ja olenkin jälkeenpäin ajatellut että voiko tuntea häpeää hyvästä olost? En ollut sexin puutteessa, koska miehelläni oli yliluonnollisen voimakas seksihalu, jota kaipasin.[...] Elämä jatkui perheessämme, harrastimme yhdessä kuljin tosi nöyränä joka paikassa hänen mukanaan hyödyttääkseni pettämiseni. Hän, siis mieheni, oli varmaan saanut vihiä pettämisestäni, koska sen jälkeen en päässyt minnekään yksinäni. Hän nimittäin vaati minun jättämään työpaikani, joten nyt hän tiesi joka askeleeni. Humalassa ollessaan hän yritti udella olinko pettänyt häntä, mutta seuraamukset tietäen en uskaltanut hänelle tunnustaa. (Marja, 1933, A1)

Aviollisen normin velvoittavuus ja paikalleen asettava valta on vahvasti läsnä myös Marjan kokemuksissa: hän ei kyseenalaista avioliiton normia, vaan kulki nöyränä miehensä mukana hyvittääkseen pettämisensä. Marjan avioliitto jatkuu vielä yli kaksi vuosikymmentä päättyen lopulta siihen, kun Marjan suhde paljastuu aviomiehelle.⁴⁵⁴

Naisten häpeäkokemuksissa toistuva kodin, äitiyden ja naiseuden kytkös toistaa väestöpoliittisissa hankkeissa muotoiltua käsitystä ydinperheen – äidin, lasten ja kodinpiirin – tärkeydestä, joskin hieman eri tavoin kuin asiantuntijoiden teksteissä. Naiset sitoutuvat voimakkaasti heille annettuun kulttuuriseen tehtävään perheen moraalisenä selkärankana ja vastuunkantajana. Väestöpoliittisten diskurssien sijaan kirjoittajat tukeutuvat kuitenkin enemmän kristillisessä opetuksessa vallinneeseen perinteiseen huoneentaulun järjestykseen. Erilaiset väestöpoliittiset korostukset eivät ole läsnä kirjeissä: kirjoittajat eivät ymmärrä uhrautuvansa kansakunnan hyvän tai terveyden vuoksi sen enempää kuin he ajattelevat kasvattavansa lapsiaan kunnollisiksi ja siveellisiksi Suomen kansalaisiksi. Naiset eivät itse asiassa juurikaan pysähdy kirjeissään pohtimaan, miksi he uhrautuvat perheidensä puolesta. Avioliiton normi on kirjoittajien kokemusmaailmassa niin

⁴⁵⁴ Marja, 1933, A1.

”tiheä” ja luonnollinen, ettei siihen juurikaan osata muodostaa arvioivaa suhdetta. Siinä mielessä naisten velvollisuus toimia kodin, lasten ja perheen kunnian hyväksi on pyhä tehtävä, jonka epäonnistuminen uhkaa naista häpeällä niin ympäröivän yhteisön kuin Jumalan edessä.

4.3.4 Siveyttä vaativa Jumala

Tarkastelen lopuksi kysymystä siitä, kuinka vanhimpien häpeästä kirjoittavien jumalasuhde kytkeytyy seksuaalista subjektiutta tuottavaan vallanasetelmaan. Kysyn kirjeiden äärellä sitä, millaisena Jumala ja yksilön suhde Jumalaan kuvataan häpeäkirjeissä. Foucault’n termin tarkastelen sitä, kuinka jumalasuhde objektivoituu osana vanhimpien kirjoittajien seksuaalista subjektiutta. Ymmärrän yksilön henkilökohtaisen jumalasuhteen eräänä itsekäytäntöjen ulottuvuutena, joka kytkeytyy vallitseviin tiedon ja vallan asetelmiin rakentaen ja vahvistaen yksilön käsitystä hyväksyttävästä ja hylättävästä seksuaalisuudesta.

Tukeudun tarkastelussani pitkälti jumalasuhteita objektiyhdeoteoreettisesta näkökulmasta tarkastelleen psykoanalyttikko ja teologi Matti Hyrckin ajatteluun. Hyrck korostaa ihmisen perusolemukseen kuuluvaa suhteessaolon luonnetta. Suhteessaolo on Hyrckin mukaan yksilön (piilo-)tajuntaa rakenteistava periaate: sisäisen maailman kahtena peruspoolina toimivat ego ja objekti niin, että yksinkin ollessaan ihminen kokee olevansa suhteessa toiseen.⁴⁵⁵ Matti Hyrckin mukaan myös ihmisen ja jumalan suhde rakentuu sisäisten objektiyhdeiden varaan. Hyrck kuvaa yksilön jumalasuhteen luonnetta luomansa *suhteessaolon perusmielikuvien teorian* avulla. Teoreettisen mallin mukaan yksilön jumalakuvaa vaikuttaa muun muassa se, millaisen roolin mielen sisäiset *sisäinen subjekti* ja *sisäinen objekti* kulloinkin ottavat. Subjekti (yksilö) voi ottaa tilanteesta riippuen *riippuvaisen* tai *itseriittoisen* roolit. Objekti (Jumala) taas voi näyttäytyä viiden erilaisen persoonan kautta: *houkuttajan, hallitsijan, vetäytyjän, vaatijan ja parantajan*.⁴⁵⁶

Ihmisen jumalakuva ja -suhde hahmottuvat Hyrckin mukaan edellä mainittujen sisäisten persoonien muodostamien vuorovaikutusmallien mukaisesti. Hyrckin teoriassa jumalasuhteen muotoutumisen taustalla nähdään objektiyhdeoteoreettisen ajattelun mukaisesti lapsuuden varhainen vuorovaikutus, eikä se kiinnitä huomiota jumalasuhteen valta-aspektiin, esimerkiksi sen yhteiskunnallisiin tai historiallisiin ehtoihin.⁴⁵⁷ Omassa tarkastelussani pyrin kuitenkin nostamaan esiin jumalakuvien ja -suhteisiin liittyvän normalisoivan vallan ulottuvuuden. En ota kantaa siihen, kuinka kirjoittajien varhaisiän vuorovaikutussuhteet ovat vaikuttaneet heidän jumalasuhteensa muotoutumiseen. Sen sijaan tarkastelen kysymystä siitä, millaisena Jumala ja yksilön suhde häneen hahmottuu tietynlaisen seksuaalisuuden kollektiivisen ymmärryksen ja järjestyksen puitteissa. Hyödynnän Hyrckin kuvaamia jumalasuhteen sisäisen subjektin ja sisäisen objektin saamia rooleja ja niiden pohjalta muodostuvia vuorovaikutussuhteen malleja kuvatessani kirjeissä esiin nousevia jumalasuhteen muotoja. Kyse on jumalasuhteeseen sisältyvän subjektiutta tuottavan vallan analyysistä: Hyrckin teoreettinen malli toimii analyysissäni eräänlaisena yksilön jumalasuhteen ominaispiirteistä selventävänä ja rakenteistavana *työväli-*

⁴⁵⁵ Hyrck 1995, 14–15.

⁴⁵⁶ Hyrck 1995, 256–260.

⁴⁵⁷ Kettunen 1998, 75. Hyrckin teorian yhteiskunnallisista piirteistä tarkemmin ks. luku 3.3.2.

neenä, jonka avulla on mahdollista tuoda näkyviin eri aikoina eläneiden kirjoittajien jumalasuhteissa tapahtuvia laadullisia muutoksia sekä yksilön jumalasuhteen ja laajempien kulttuuristen eetosten välisiä kytköksiä.⁴⁵⁸

Edellä on jo useasti noussut esiin yksilön jumalasuhteen ja pyhänä ymmärretyin avioliiton järjestyksen välinen vahva kytkös. Etenkin naiskirjoittajien kokemuksissa jumalasuhte hahmottuu usein sukupuolten hierarkkista valta-asetelmaa voimistavana ja pyhittävänä valtasuhteena. Tällöin esimerkiksi avioliiton loukkaamattomuutta edellyttävä Jumala rakentaa vastuullistuvaa ja vaikenevaa naissubjektiutta.

Vanhimpien kirjoittajien kirjeistä nousee esiin kaksi erityistä subjektiutta rakentavaa jumalasuhteen muotoa. Ensinnäkin kirjeissä on voimakkaasti läsnä Jumala, joka vaatii ihmiseltä ehdotonta kuuliaisuutta asettamiinsa normeihin nähden. Tällainen Jumala näyttäytyy armottomimpana suurimpien synnintekijöiden kohdalla. Esimerkiksi aviotoman lapsen siittänyt Markus kertoo, kuinka: "[h]ädässäni huusin avuksi Jumalaa. Mutta jouduin pettymään. Havaitsin, että yhteyttä ei minulle suotu."⁴⁵⁹ Aborttiin turvautunut Leila puolestaan koki, että hän sai lopulta "armon nöyryä Jumalan edessä."⁴⁶⁰ Kuuliaisuutta edellyttävä Jumala voi tarjota tukeaan yksilön pyrkimyksille kohti normin mukais- ta elämää, mutta normirikkomuksesta hän rankaisee hylkäämällä ihmisen armotta. Yksilön suhdetta Jumalaan leimaa kunnioitus, varovaisuus ja nöyryys. Jumala on etäinen kuningas, joka toimii niin kuin tahtoo. Esimerkiksi lapsettomuudesta häpeää kokeneet naiset saattoivat ymmärtää asian niin, että Jumala suo lapsia vain, jos niin tahtoo – ihminen voi vain koettaa hyväksyä Jumalan suunnitelman.

Monien kirjoittajien kokemuksissa Jumala vaatii ehdottomuutta myös seksuaalisen puhtauden puolesta käytävässä kilvoittelussa. Esimerkiksi Jari kuvaa omaa homoseksuaalisuuden vastaista kilvoitteluaan näin: "Haluan pois tästä olotilasta, muitten pikkutöppäyksien kanssa. Uskon, että nyt onnistun Jeesuksen kanssa. Sillä armo ja Jeesuksen rakkaus kuuluu homomiehillekin. Tiedostan tämän itselleni."⁴⁶¹ Samoin Tero kokee Jumalan tarjoavan hänelle tukea likaavaa seksuaalisuutta vastaan käytävässä kilvoittelussa. Jumala auttaa Teroa tämän taistelussa itsetyydytystä vastaan samalla varjellen hänen vaimonsa seksuaalista puhtautta.

Sain tunnustaa tämän synnin kahleen vanhemmalle uskovalle veljelle ja tämä vapautti minut tästä kahleesta. 1 Joh. 1:9 toteutui. Kiitos Jumalalle! [...] Herra johdatti minulle hyvän vaimon 26 vuotiaana ja saimme elää hyvin onnellista aikaa n.20 v. [...] Vaimoni oli varjeltu nuoruudessaan puhtaana vaikka hän ei ollut uskossa. Jumalalle on kaikki mahdollista. Ensi tapaamisella Jeesus valloitti hänet ja varjeli häihin saakka (3kk) lankeamasta seksuaaliseen nautintoon. (Tero, 1933, A2)

Muodoltaan tällainen jumalasuhte muistuttaa Hyrckin hahmottelemaa *Hallitsija-* tai *Herra Sebaot* -muotoista jumalakuvaa. Hyrckin mukaan Hallitsija-hahmoinen mielensisäi-

⁴⁵⁸ Näen, että Hyrckin yksilön jumalasuhteen luonnetta kuvaava teoreettinen malli on käyttökelpoisen juuri sen kattavuuden ja systemaattisuuden vuoksi (vrt. esim. Rizzuto 1979).

⁴⁵⁹ Markus, 1932, A1.

⁴⁶⁰ Leila, 1920, A1.

⁴⁶¹ Jari, 1937, A1.

nen objekti rakastaa hänen lakinsa alle nöyrytyä, mutta rankaisee syntisiä ikuisella kadotuksella.⁴⁶² Teron ja Jarin sitaateissa on läsnä myös ihmisen asema Hyrckin kuvaamana *riippuvaisena* subjektina, joka ilman Jumalan apua on heikko, avuton ja voimaton itse vastustamaan synnin houkutuksia. Tällaiseen *Hallitsija-riippuvainen*-suhteeseen liittyy Hyrckin mukaan myös voimakas häpeän ulottuvuus: selkärangaton, riippuvaisen roolin saanut ihminen on äärimmäisen häpeällinen olento ilman Jumalan voimaa.⁴⁶³

Hallitsija-hahmoisen Jumalan ja häpeällisenä näyttäytyvän riippuvaisen ihmisen välinen vuorovaikutussuhde on leimallista juuri vanhimmille mieskirjoittajille, joiden seksuaalista kokemusmaailmaa leimaa syntistä viettiä vastaan käytävän kilvoittelun logiikka. Voikin ajatella, että kristillis-siveelliselle ajattelumallille nojaavassa kilvoittelussa on pohjimmiltaan kyse hyväksyvän jumalasuhteen saavuttamisesta ja varmistamisesta. Jumalasuhte rakentaa tätä kautta myös miesten seksuaalista toimijuutta: ihanteena on eräänlainen vietin kuoleetus ja askeettinen elämä.⁴⁶⁴ Samaan aikaan on kuitenkin muistettava, että miesten seksuaalista subjektiutta säätelivät myös toisenlaiset kulttuuriset mallitarinat. Esimerkiksi miesten keskinäisellä seksuaalisella rehvastelulla oli oma merkittävä roolinsa maskuliinisuuden rakentumisen prosessissa. Se mahdollisti aivan toisenlaisia tapoja toimia ja ajatella omasta seksuaalisuudesta; uskonnollisen elämänpiirin ulkopuolella puhtauden säilyttäminen saattoi jopa häpäistä.

Hallitsijan ja riippuvaisen välinen vuorovaikutusmalli on läsnä myös naiskirjoittajien kokemuksissa silloin, kun häpeä liittyy aviollisen lisääntymisen normin rikkomiseen. Myös tyttöjen seksuaalisen puhtauden kollektiivisen varjelemisen taustalla on nähtävissä käsitys Hallitsija-hahmoisesta Jumalasta. Tällöin yhteisön kollektiivisena pelkona on pyhän järjestyksen rikkomisesta seuraava Jumalan kosto: hylkääminen. Hallitsija-hahmoisen Jumalan voikin ymmärtää vanhimpien kirjoittajien elämänymmärrystä perustavana kollektiivisena jumalakuvana, johon kytkeytyvät vallankäytänteet kohdistuivat erityisesti naiseen ja lisääntymiskykyiseen naisruumiiseen.

[S]illoin ei toivotettu mitään seksistä, niin kuin nykyisin joka suunnalla sitä luetaan[.] [T]ämä ei ole oikein se on huoraamista kun suoraan sanoo. Raamatussa sanotaan että tämä asia kuuluu vasta avioliittoon, eikä mihinkään syrjä hyppyin, se on syntii Jumalaa kohtaan, eikä kunnioiteta toisia osapuolia[.] [K]yllä jokainen tuon asian oppii ei sitä tarte toivottaa joka suunnalla, tuntuu kun maailma on aivan kuin irstaisuuten perikuva, kyllä tämä asia parisuhteeseen kuuluu eikä muulle yksityisenä. (Hellevi, 1926, A2)

Monien naiskirjoittajien kokemuksissa Jumala on lohtua ja tukeva antava voima. Samalla kuitenkin hyväksyvän jumalasuhteen ehdot rakentavat uhriutuvaa ja vastuullistuvaa naissubjektiutta. Tällöin kyseessä on jumalasuhteen muoto, jossa Jumala vaatii naisilta heille annettujen velvollisuuksien täyttämistä, mutta voi antaa normirikkomuksen myös anteeksi, jos ihminen tekee parannuksen. Esimerkiksi Jeminan kokemus seksuaalisuuden ja jumalasuhteen välisestä kytköksestä hahmottuu tällaisen ajattelumallin mukaisesti.

⁴⁶² Hyrck 1995, 257.

⁴⁶³ Hyrck 1995, 258.

⁴⁶⁴ Ks. Hyrck 2003, 167.

Mies "meni" paljon, kun en osannut edes tanssia. Olin mustasukkainen. [...] Tapasin koulu-rakkauden. Kuljimme hänen autollaan. NaimmeKIN... Hyi,hyi! [Aviomies] kuulusteli, kun arveli jotain tapahtuneen. Oli pakko tunnustaa. Uhkasi erota ja ottaa huoralta lapset (2) pois. Itkin ja rukoilin. Jäi, alkoi henkinen kidutus. Olin luopunut uskostani. Opettelin tanssimaan. Kävin salaa tanssimassa. Elin päiväunelmissa. Muutimme eri kaupunkeihin. Lapset minulle. Oli pari suhdetta, sexiäkin, mutta valitettavasti ukkomiehiä. Salaista siis. [Aviomies] pakotti meidät muuttamaan luokseen [toiselle paikkakunnalle]. Vajaa vuosi jonkinlaista avioliittoa, tuli kuolema äkisti, yllättäen. Leskenä (lapset 13v, 18v) 5 vuoden suhde → ukkomies, harmi. Lisäksi holisti. Minä raitis, sain kolmannen etsikkoajan. Olen srk:n diakoniatyössä vapaaehtoinen, samoin kotikirkossani. Olen onnellisesti "vapaa" seksuaalisuudesta! Hyvä, hyvä! Iloitsen epänaaraudestani! On vain ystäviä ja naisuskottuja. Lapset "hyvin" naimisissa. Lapsenlapset mummulle tärkeitä. [...] Antiseksuaalinen, ihan hyvävartaloineen naiseläjä. Se lieenee "summa". (Jemina, 1936, A2)

Jeminalle avioliiton ulkopuolinen seksuaalinen elämän tarkoitti samalla uskosta luopumista. Kun hän kokee jälleen päässeensä yhteyteen Jumalan kanssa, hän ajattelee olevansa vapaa seksuaalisuudestaan ja "naaraudestaan". Se, mikä itselle näyttäytyy inhottavana itsen osana on este myös hyväksyvän jumalasuhteen muodostumiselle. Tämänkaltaista sisäistä jumalakuvaa Matti Hyrck kuvaa *Vaatijaksi*. Vaatija-hahmoinen sisäinen objekti näyttäytyy nuhteettomuutta syntien anteeksiannon edellytyksenä vaativana Jumalana. Hyrckin mukaan Vaatija-hahmoinen jumalakuva tekee ihmisestä pelkästään pahan ja syyllisen, mitä Jumalan pyhyys ei kestä. Jumala voi kuitenkin antaa rakkaudessaan hänen syntinsä anteeksi. Vaatija edellyttää oikeudenmukaisuutta – hyvän lisääntymistä ja pahan vähenemistä erilaisten määräysten noudattamisen kautta.⁴⁶⁵

Vaatija-hahmoisen Jumalan määrittämässä vuorovaikutusmallissa seksuaalisuudesta tulee jatkuvasti anteeksipyydettävä ja vältettävä este Jumalan ja ihmisen välille. Vaatija-hahmoinen jumalakuva vastuullistaa ihmisen: epäonnistumisen hetkellä Jumala ei hylkää vaan vaatii ihmistä tekemään parhaansa ihanteiden toteutumiseksi. Juuri avioliittoon liittyvät häpeäkokemukset rakentuvat usein Vaatija-muotoiselle sisäiselle mielikuvalle Jumalasta. Esimerkiksi avioeron kokeneelle Irmelille Jumalan antamat lupaukset velvoittavat häntä kokoamaan hajonneen avioliiton jälleen ehjäksi.⁴⁶⁶ Samoin tyydytystä tarjonneesta avioliiton ulkopuolisesta suhteestaan kirjoittava Marja kuvaa jumalasuhteestaan Vaatija-hahmoisen jumalakuvan mukaisesti.

[M]ieheni pettäminen on aiheuttanut syyllisyyttä, mutta siinäkin lohdutan itseäni onnettomilla olosuhteilla ja sillä että tunnen Jumalan antaneen anteeksi tekoni, ja etsinhän vain itselleni hyvää oloa, jota en tuntenut saavani elämässäni, sain aina vaan moitetta. Vaikeuksia ei pysty jatkuvasti kestäämään jos kaikki hyvän olon tunteet puuttuvat. (Marja, 1933, A1)

Marja kokee, että Jumala on antanut hänelle anteeksi hänen hairahduksensa. Suhteessa oli Marjan mielestä kyse olosuhteiden pakosta: "vaikeuksia ei pysty kestäämään, jos kaikki hyvän olon tunteet puuttuvat." Vaikka Jumalan armahtava olemus on kirjeessä läsnä,

⁴⁶⁵ Hyrck 1995, 260; Hyrck 2003, 244.

⁴⁶⁶ Irmeli, 1931, A1.

syntyy vaikutelma, että jumalasuhde velvoitti Marjaa jatkamaan avioliiton eteen tehtävää ponnistelua.⁴⁶⁷ Marjan kokemuksia lukuun ottamatta vanhimpien kirjoittajien kirjeistä on vaikea löytää piirteitä Matti Hyrckin *Parantajaksi* tai *Sijaiskantajaksi* nimeämästä jumalakuvasta. Hyrckin mukaan Parantajana nähty Jumala kestää ihmisen tarvitsevuuden kostamatta ja romahtamatta. Samoin Parantaja-hahmoinen Jumala pyrkii auttamaan ihmistä löytämään elämäänsä enemmän tyydytystä, iloa ja onnea tästä maailmasta.⁴⁶⁸

Kuten Marjankin tapauksessa, Parantaja-hahmoisen jumalakuvan piirteitä on aistittavissa ainoastaan Vaatija-hahmoisen Jumalan yhteydessä. Parantaja-hahmoiselle jumalakuvalle ei ehkä ole ollut vanhimpien kirjoittajien elämänymmärryksen puitteissa kylliksi rakennusaineita tai tilaa. Vanhimpien kirjoittajien jumalasuhteet toimivat pääsääntöisesti avioliiton kulttuurista järjestystä ja sukupuolien hierarkiaa tukevana ja vahvistavana tekijänä. Erityisesti Vaatija-hahmoon perustuva jumalakuva voimistaa ja pyhittää valtasuhteita, joissa naisten kokemus itsestä ja omasta arvosta perustuu uhriuttavalle ja vastuullistavalle alistetun häpeälle. Avioliiton normille ehdotonta alistumista edellyttävä Vaatija-hahmoinen Jumala vastuullistaa naiskirjoittajia niin, ettei naisilla ole mahdollisuuksia itse muuttaa omaa tilannettaan ilman, että he menettävät yhteyden hyväksyvään Jumalaan. Näin jumalakuva pyhittää sen, mikä muutoinkin ymmärretään kulttuurisesti itsestäänselvyytenä.

Hallitsija- ja Vaatija-hahmojen kollektiivisesta luonteesta kertoo paljon se, että samat jumalakuvat elivät voimakkaasti myös kirjoittajien nuoruuden kirkollisessa opetuksessa. Matti Hyrck näkee omassa tutkimuksessaan, että *Suomen evankelis-luterilaisen kirkon vuoden 1948 Kristinopissa* korostuvat erityisesti Hallitsija- ja Vaatija-hahmoiset jumalakuvat. Kirkon virallisesti hyväksymän kristinopin oppikirjan⁴⁶⁹ synnin- ja omantunnon kysymyksiin keskittyvä perussävy peittää alleen Parantaja-hahmoisen jumalakuvan ne piirteet, jotka ovat ristiriidassa teoksen juridis-moraalisen pohjavireen kanssa.⁴⁷⁰

Raamatussa sanotaan, että älköön ihminen itse erotko kuin kuolema on se joka erottaa[.] minä itse olin naimisissa viiskymmentäneljä vuotta ja nyt olen yksin jäänyt on kohta kulunut kaksi vuotta kun hän nukkui pois, ja kaipaan suuresti. Olimme molemmat uskovaisia, lapsia ei meille suotu. Ja uskovaiset pitävät sen vaimon jonka ne ovat valinneet itselleen ei he vaiha niin kuin nykyisin, niin kuin ennen sanottiin, että mustalainen vaihaa hevostaan, aika on paha kuinka kauan luoja jaksaa kärsiä tätä synnin maailmaa. Tämä huorintekijä sukukuntaa. Toivoisin että ihmisten silmät aukeais ennen kuin myöhäinen saavuttaa[.] kyllä meillä on paljon korjaamista jokaisella. kun lapset kasvatetaan jo koulussa ja koteissa seksuaalisuuteen ja

⁴⁶⁷ Ks. Hyrck 1995, 261.

⁴⁶⁸ Hyrck 1995, 260-261.

⁴⁶⁹ Matti Hyrck pitää *Suomen evankelis-luterilaisen kirkon vuoden 1948 Kristinoppia* suomalaista kollektiivista uskonnollista mielikuvamaailmaa heijastelevana dokumenttina. Hyrckin mukaan rippikoulun oppikirjaksi suunniteltu kirja sisältää kristillisen tradition tärkeimmät pääkohdat siinä muodossa kuin ne 1940-luvulla ymmärrettiin kirkon ylimmällä päätöksentekotasolla. Kirkolliskokouksen lähes yksimielisesti hyväksymä *Kristinoppi* on sisällöllisesti kompromissi erilaisten teologisten intressipiirien ja herätysliikkeiden painotusten välillä. Tältä pohjalta Hyrck pitääkin teosta ”suomalaisen luterilaisittain tulkitun uskonnollisen sielunmaiseman yhteisesti hyväksyttynä” ilmauksena. (Hyrck 1995, 24–27.)

⁴⁷⁰ Hyrck 1995, 256–261.

laitetaan kaiken näköiset esteet[.] surmata alkioit ja lapset ne on murha siitä ei pääse mi-hinkään[.] kysyin kuinka paljon on meidän maassa on murhattu syntymättömiä lapsia jotka olis haluneet elää niin kuin me toisetkin[.] tämä on ikävä asia jotka tämmöstä tekee mitä vastaavat Jumalan etessä kun tulee se aika voi maailmaa pahennusten tähden, ennen kuin pa-hat päiväit tulevat ja nehan tulevat mutta me emme niistä tietä, kuin taivaan Jumala hänen tie-tossa nämä on kaikki, ihmiselle nämä tulee yllätyksenä. (Hellevi, 1926, A2)

Vanhimpien kirjoittajien jumalasuhde määrittyy pitkälti juuri syyllisyydentunteen rekis-teristä käsin. Kyse on selkeästi määritellyistä normeista ja niitä vastaan tehdyistä rikko-muksista, jotka yksilön voi olla mahdollista tietyissä tilanteissa sovittaa. Kirkon psykolo-gisoitumista tutkinut sosiologi Janne Kivivuori onkin todennut, että Suomen evankelis-luterilainen kirkko otti vasta 1960-luvulla etäisyyttä rankaisevan Jumalan hahmoon ko-rostamalla enemmän yksilön elämää ymmärtävää otetta kirkollisen työn muodoissa.⁴⁷¹ Hyväksyvän ja armahtavan Parantaja-hahmoisen jumalakuvan kokemiselle ei ole van-himpien kirjoittajien nuoruudessa ollut tarjolla erityistä kulttuurista tarinavarantoa; Hal-litsija- ja Vaatija-hahmoiset jumalakuvat olivat sen sijaan olennaisia osatekijöitä ja tuki-pylväitä vallinneessa seksuaalisuuden eetoksessa, jonka keskiössä oli pyhä avioliitto.

4.4 PYHÄN AVIOLIITON JÄRJESTYS

Ennen toista maailmansotaa ja osin vielä 1940-luvulla syntyneiden kirjoittajien häpeäko-kemusten pohjalta hahmottuu yhtenäinen, joskin monista eri tavoin toisiaan risteävistä ja tukevista diskursseista koostuva seksuaalisuuden kulttuurinen eetos – foucaultlaisittain ilmaistuna *dispositiivi* – jonka nimeän *pyhän avioliiton järjestykseksi*. Pyhäksi ja Jumalan asettamaksi järjestykseksi ymmärretty avioliitto on keskeisin seksuaalista subjektiutta – elettyä seksuaalisuuden kokemuksta – rakenteistava ja ohjaava periaate. Sen kautta vede-tään keskeisimmät seksuaalisen häpeän ja kunnian rajaviivat. Yhtäältä avioliitto hahmot-tuu lisääntymiseen tähtäävän seksuaalisuuden alueena, jonka ulkopuolella seksuaalisuus uhkaa häpeällä. Toisaalta avioliiton sisätila on yhtä lailla pyhää aluetta, joka tulee pitää häpeästä puhtaana.

Yksilöiden itseymmärrykselle puitteet tarjonnut eetos kytkeytyy voimakkaasti suo-malaisen agraarikulttuurin ja kristillis-siveellisen moraaliopetuksen käsityksiin seksuaa-lisuudesta. Toista maailmansotaa edeltävä suomalainen yhteiskunta onkin nähty kristilli-senä yhtenäiskulttuurina, jossa kirkon tehtävänä oli toimia kansakunnan moraalin ja siveellisen puhtauden vartioijana ja kasvattajana.⁴⁷² Yksilöiden kokemusmaailmassa voidaan kuitenkin siellä täällä havaita yhteisiä alueita 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alkupuolen suomalaiskansallisten projektien ja väestöpoliittisten hankkeiden puitteissa hahmoteltuihin sukupuolen ja seksuaalisuuden järjestyksiin. Väestöpoliittiset diskurssit eivät kuitenkaan ole kovin merkittäviä subjektiuden rakennusosasia häpeästä kirjoittavil-le. Esimerkiksi valistuskirjallisuudessa esiintyneet käsitykset näyttävät elävän huomatta-vasti voimakkaammin mies- kuin naiskirjoittajien itsesuhteen muotoina, vaikka seksuaa-

⁴⁷¹ Kivivuori 1999, 26–29.

⁴⁷² Juva 2003, 23.

livalistus- ja terveysoppaat suunnattiin alkujaan nimenomaan naislukijoille. Naiskirjoittajien kokemuksista ei ole löydetävissä viitteitä siitä, että heidän seksuaalisen puhtauden varjeluaan olisi perusteltu erityisesti juuri väestöpoliittisilla syillä.⁴⁷³

Aineiston vanhimpien kirjoittajien kirjeissä vallitseva tyttöjen seksuaalisuutta koskeva kollektiivinen vaikeneminen herättää kysymyksen siitä, missä määrin koko väestön seksuaalikäyttäytymiseen ja elämäntapoihin vaikuttamaan pyrkineet oppaat lopulta saavuttivat toivotun tavoitteensa. Väestöpoliittisten hankkeiden merkitys miessubjektuuden rakentumisessa kuvastaneekin kirjoittajien erilaisia paikantumisia suhteessa seksuaalisuutta normalisoiviin diskursseihin. Yhteiskunnan ylimpien kerroksien keskuudessa syntynyt valistuksellinen puhe ei kenties ole sopinut yhteen monien naiskirjoittajien subjektiutta ja sosiaalista paikkaa määrittävän agraariin sukupuolijärjestelmän kanssa. Mieskirjoittajien naisia väljempi toimijuus sekä heille tarjoutunut sosiaalinen tila ovat sen sijaan saattaneet tarjota miehille mahdollisuuden tukeutua erilaisiin julkisuudessa vallinneisiin diskursseihin oman seksuaalisen kokemusmaailman käsitteellistämiseksi.

Avioliiton eetoksen voimakas sukupuolittuneisuus tulee esiin erityisesti silloin, kun yksilöiden kokemuksia tarkastellaan Foucault'n itsekäytäntöjen näkökulmasta. Foucault'n termin voidaan puhua erilaisista diskursiivisen muodostelman ohjaamien käytänteiden luomista subjektipositiosta, joissa yksilöillä on hyvin erilaiset valtuudet toimia ja ohjata elämäänsä.⁴⁷⁴ Avioliiton normi säätelee ennen kaikkea naissubjektiutta: juuri naiset häpeävät, salaavat ja kantavat vastuuta avioliiton normien toteutumisesta. Häpeäkirjeiden äärellä näyttää siltä, että naiskirjoittajien olemuksellinen kelpaavuus kyseenalaistuu herkimmin ydinperheen, äitiyden ja kodin piirin alueilla. Samat alueet määrittävät myös naisten käsitystä heidän oman seksuaalisuutensa perusluonteesta. Keskeinen seksuaalisuutta koskeva *eettinen substanssi* kytkeytyy näkemykseen seksuaalisuudesta (erityisesti miehisenä) viettivoimana. Eettinen substanssi tulee näkyviin *seksuaalisen puhtauden* kulttuurisessa vaateessa. Naiskirjoittajille puhtauden ihanne tarkoittaa sitä, että he elävät seksuaalisuuttaan vartioinnin, suojelun ja salaamisen dynamiikkojen kautta. Etenkin avioliiton ulkopuolinen seksuaalinen halu määrittyy naissubjektin likaavana voimana, sillä halu on kulttuurisesti varattu "huonon naisen" kategorialle. Vain aviollinen, lisääntymiseen tähtäävä yhdyntä on häpeästä vapaata seksuaalisuutta.

Vanhimpien kirjoittajien kohdalla onkin ehkä liioiteltua puhua naisten omasta tai omakohtaisesti eletystä seksuaalisuudesta. Ympäröivä kulttuurinen eetos ei tarjonnut naisille aineksia sellaisen sisäisen kertomuksen rakentamiseen, jossa esimerkiksi omaehtoinen seksuaalinen halu olisi ollut mahdollista nivoa osaksi sosiaalisesti hyväksyttyä naiseutta. Seksuaalisuus voikin pahimmillaan olla naiselle inhottavaa ja itsestä erotettavaa saastaa. Monet kirjoittajista pyrkivätkin salaamaan seksuaaliseen haluun viittaavat tuntemuksensa. Joillekin vanhimille naiskirjoittajille ainoan omaehtoisen seksuaalisen

⁴⁷³ 1880-luvulta eteenpäin julkaistut oppaat pyrkivät ohjaamaan varttuvia naisia kohti äitiyttä, "täydellistä naiseutta". Oppaissa ohjattiin äitejä kiinnittämään huomiota tyttärien ravintoon, liikkumiseen, vaatetukseen ja kylpyihin. Murrosiän myötä elämäntapaa koskevat ohjeet lisääntyivät: tyttären tuli oppia, kuinka esimerkiksi seistään ryhdikkäänä niin, että samalla kyetään kuitenkin osoittamaan naisellista suloutta ja pehmeyttä. Oppaissa kannettiin erityisesti huolta kuukautisten oikeaoppisesta hoidosta, kuten henkilökohtaisesta hygieniasta, ruokavaliosta ja sopivasta pukeutumisesta kuukautisten aikana. (Räisänen 1995, 170–171, 176–178.)

⁴⁷⁴ Alhanen 2007, 67.

nautinnon alueen tarjoaa itsetyydytys, joka sekin herättää häpeää ja syyllisyyttä syntileimansa ja varottavuutensa vuoksi.

Mieskirjoittajille puhtauden ihanne hahmottuu puolestaan seksuaaliviettiä vastaan käytävänä kilvoitteluna. Aineiston vanhimpien miesten kokemuksia määrittää erikoinen ristiriita: yhtäältä naisvalloitukset ja seksuaaliset kokemukset rakentavat kulttuurisesti kunniallista maskuliinisuutta, toisaalta vietin armoille heittäytyminen uhkaa miestä häpeällä. Mieskunnian ylläpitäminen – eräänlainen seksuaalinen rehentely – onkin toinen keskeinen, kristillis-siveellisestä diskurssista erillinen maskuliinisuutta säätelevä eettinen substanssi. Puhtauden ihanteen toteutumisessa myös naisilla on merkittävä rooli, sillä heidän odotetaan tukevan oman seksuaalisen puhtautensa myötävaikutuksella miesten taistelua oman puhtautensa puolesta. Usein myös kristillinen usko ja jumalasuhte hahmottuvat viettiä vastaan käytävää taistelua tukevinä voimin. Mieskirjoittajien kokemuksia hallitseekin käsitys Hallitsija-hahmoisesta Jumalasta, joka edellyttää ihmiseltä nuhteettomuutta hyväksyvän jumalasuhteen ehtona.

Naisten uhrautuminen avioliiton normin täyttymisen vuoksi, tyttöjen seksuaalisen puhtauden vartiointi sekä miesten seksuaalinen rehentely ja kilvoittelu viettiä vastaan voidaan kaikki tulkita itsekäytäntöjen *työstämisen muodon* aspektin ilmentymiksi. Nämä ovat ne moraaliseen substanssiin kytkeytyvät keinot, joilla yksilöt pyrkivät suuntamaan itsensä – ja naisten seksuaalisen vartiointin kohdalla myös toisensa – eettisen substanssin määrittelemällä alueella. Hallitsija-hahmoiseen jumalakuvaan kytkeytynyt naisen seksuaalisuuden vartiointi kuvaa osuvasti sitä, kuinka kulttuurinen ymmärrys seksuaalisuuden luonteesta näkyy myös yksilöiden välisissä suhteissa. Seksuaalisen puhtauden vaade ohjasi ihmisten välisten valtasuhteiden muodostumista ja niiden ylläpitämistä.⁴⁷⁵

Naiskirjoittajien kokemuksissa korostuu Hallitsija-hahmoisen jumalakuvan rinnalla erityisesti Vaatija-hahmoinen jumalakuva, johon sisältyy naissubjektiutta uhriuttavaa ja vastuullistavaa häpeään sitoutunutta valtaa. Vaatijan muotoinen Jumala voi tarjota lohtua ja tukea, mutta samalla se edellyttää naisilta pyhäksi ymmärretyn avioliiton normien täyttämistä. Näyttääkin siltä, että vanhimpien kirjoittajien kohdalla kollektiivinen kulttuurinen ymmärrys ohjasi yksilöä ymmärtämään jumalasuhdettaan juuri Hallitsijan ja Vaatijan kaltaisten sisäisten mielikuvien mukaisesti. Armahtavan Parantajan kokemiselle ei näytä olleen olemassa tarvittavaa kulttuurista tarinavarantoa.

Kolmanneksi itsekäytäntöjä voidaan tarkastella siitä näkökulmasta, kuinka kirjoittajat alistuvat moraalisiin normeihin ja kokevat olevansa velvoitettuja noudattamaan niitä. Vanhimpien aineiston kirjoittajien kokemuksissa alistuminen normeille on vahvasti sukupuolittunutta: naisille avioliiton normi näyttäytyy kyseenalaistamattomana normina – luultavasti siksi, että naissubjektius määrittyy lähtökohtaisesti juuri näiden normien kautta. Naisten kirjeissä korostuva Vaatija-hahmoinen jumalakuva vahvistaa ja pyhittää naisen aseman kodin kunniaa ja perheestä vastuuta kantavana äitinä ja aviovaimona. Mieskirjoittajille samalla tavalla luonnollisena ja kyseenalaistamattomana normina näyttäytyy mieskunnian rakentamisen vaade. Avioliiton normiin miehet sen sijaan suhtautuvat väljemmin: miehet voivat olla sen suhteen hyvin vakavissaan, mutta myös välinpitämättömiä. Eräät miehistä voivat myös antaa avioliiton määrittelemille sukupuolirooleille

⁴⁷⁵ Ks. Alhanen 2007, 169–170, 181.

hyvin omakohtaisia tulkintoja. Miehillä suotu vapaus suhteessa seksuaalisuutta koskeviin normeihin viestii osaltaan siitä, kuinka avioliiton normi kohdistuu pyhän avioliiton järjestyksessä ensisijaisesti naissubjektiin.

Viimeiseksi on mahdollista tarkastella seksuaalisen subjektin *teleologiaa*, sitä olotila, johon yksilöt toiminnallaan pyrkivät ja haluavat. Onnistunut avioliitto hahmottuu sekä mies- että naiskirjoittajille yhteisen työn, työhön liittyvän jaetun vastuun ja oman velvollisuutensa kunniallisena hoitamisena. Samalla kyse on eräänlaisesta Jumalan palvelemisestä. Avioparit ovat työtovereita, jotka parhaassa tapauksessa kunnioittavat ja kiittävät toisiaan yhteisen hyvän vuoksi tehdyistä työpanoksista. Avioliitto ei ole eroottinen tai romanttillis-rakkaudellinen ihmissuhde, vaan parhaimmillaan yhteisen taistelun ja ponnistelun pohjalte rakentuva liitto, jolla on Jumalan erityinen siunaus. Tämä ei tarkoita sitä, etteikö aviopuolisoiden välillä olisi ollut vahvojakin tunnesiteitä. Kyse on ennen kaikkea siitä, miksi ja millä perusteilla avioliitto koettiin moraalisesti arvokkaaksi. Agraarisessa Suomessa avioliitto liittyi ensisijaisesti yksilön elinkeinon ja itsenäisen aseman varmistamiseen.⁴⁷⁶ Avioliiton ja siihen syntyvien lapsien tärkeys ja pyhyys yhteisöä järjestävänä periaatteena nousi perinteisen kristillisen opetuksen lisäksi vahvasti myös sen taloudellista ja fyysistä turvaa tarjoavasta luonteesta käsin.

Kun ensimmäinen mieheni kuoli Jäin yksin ison maatilan pitäjäksi, koska meillä ei ollut lapsia. Menin uusiin naimisiin kahden vuoden kuluttua mieheni kuolemasta koska tunsin turvottomuutta taloudellisesti ennen kaikkea niin tunsin häpeän tunnetta, että että ihmiset ajattelevat, että nyt jo unohti miehensä. Mutta se ei unohtunut eikä se unohdu koskaan mielestäni vaikka olenkin uuden kanssa avioliitossa. Lopuksi sanonkin. Elämä on korkea vuori johon kannattaa kiivetä ja pitää kiinni siitä köydestä joka kannattelee aina taivaaseen asti (Viola, 1928, A2)

Vanhimpien kirjoittajien kokemuksia yhdistävässä seksuaalisuuden eetoksessa on havaittavissa niitä samoja piirteitä, joita monet muut tutkijat ovat liittäneet agraarikulttuurin varaan rakentuneeseen suomalaisuuteen. Esimerkiksi sukupuolentutkija Liisa Rantalaiho on nähnyt suomalaisen sukupuolen ytimenä sukupuolten välisen raivaajakumppanuuden, jonka taustalla on köyhyys ja pitkät maantieteelliset välimatkat.⁴⁷⁷ Ritva Nätkin puolestaan kuvaa osittain jo menneisyyteen kuuluvaa suomalaisäitiyttä yksinpärväämisen ja työlle ja lapsille omistautumisen eetosten kautta. Suomalainen äiti on Nätkinin mukaan ottanut valittamatta yksin hoitaakseen suuretkin työmäärät, mutta samalla jättänyt oven raolleen miehelleen, jos tämä vain halusi tai jaksoi tulla kumppaniksi vanhemmuuteen.⁴⁷⁸ Sosiologi Matti Kortteinen puolestaan kuvaa, kuinka sota-ajan elänyttä sukupolvea määrittää agraariyhteiskunnasta periytynyt yksinpärväämisen eetos, eräänlainen kollektiivinen tajunta, jonka mukaan maailma on kova paikka, jossa yksilön on pakko pärjätä – ellei muuten niin oma elämä uhraten. Kortteisen mukaan selviytymisen eetoksessa yksilön jumalasuhde ja suhde toiseen sukupuoleen määrittyvät samasta perustasta käsin: kysymys on pahaa maailmaa vastaan käytävästä taistelusta, jossa toisia

⁴⁷⁶ Nieminen 1993, 7.

⁴⁷⁷ Rantalaiho 1994, 17–18, sit. Nätkin 1997, 244.

⁴⁷⁸ Nätkin 1997, 245.

paremmin pärjääminen tuo kunniaa ja epäonnistuminen häpeää.⁴⁷⁹ Vanhimpien kirjoittajien seksuaalista subjektiutta määrittääkin osaltaan agraariin elämänpiiriin kuulunut työtoveruuden ja selviytymisen korostus, josta olennainen tiivistyy vuonna 1928 syntyneen Violan sanoihin: ”elämä on korkea vuori johon kannattaa kiivetä ja pitää kiinni siitä köydestä joka kannattelee aina taivaaseen asti.”

⁴⁷⁹ Kortteinen 1992, 76–77.

5 Vapautuva minuus

5.1 ITSENÄISTYMISEN HALU

5.1.1 Irtiottoja

Kulttuurisia seksuaalisuuden eetoksia leimaa eräänlainen katkonaisuus ja limittäisyys, jonka vuoksi on mahdotonta määrittää selvää hetkeä, jolloin yksi eetos korvautuu toisella. Seksuaalisuuden subjektiivinen kokemus ei muutu ikäpolvien välillä kuin veitsellä leikaten. Kulloinkin normaalina hahmottava seksuaalisuus eletään todeksi pikemminkin eritahtisesti ja moniäänisesti. Tämä johtuu yhtäältä siitä, että ihmisiä erottavat toisistaan lukuisat, esimerkiksi elinympäristöön tai koulutukseen liittyvät sosiaaliset erot, jolloin yksilöt asettuvat eri tavoin suhteessa seksuaalisuutta normalisoiviin diskursseihin. Toisaalta – mutta kuitenkin edelliseen liittyen – moniäänisyydessä on aina kyse myös yksittäisten ihmisten henkilökohtaisista ja omista lähtökohdista käsin käydyistä kamppailuista oman, eletäväksi ja tunnistetuksi koetun elämän vuoksi. Yksilöt ikään kuin improvisoivat kulttuurissa vallitsevia seksuaalisuuden ja sukupuolen malleja omassa elämäntilanteessaan saavuttaakseen sosiaalisen hyväksynnän. Näiden henkilökohtaisten kamppailujen ja improvisaatioiden taustalla elävät myös edeltävien vuosikymmenien seksuaalisuutta säätelevät tiedon ja vallan asetelmat niitä mahdollistavina ehtoina.⁴⁸⁰

Vanhimpien aineistoni kirjoittajien kokemuksissa hahmottava, avioliiton pyhyyttä ja puhtautta korostava seksuaalisuuden kulttuurinen ymmärrys alkaa väistyä uudenlaisia itsekäytäntöjä muotoilevan kulttuurisen asetelman tieltä 1930-luvun puolesta välistä vuoteen 1970 ulottuvalla aikavälillä syntyneiden kirjoittajien kirjeissä. Nimitän tätä kirjoittajajoukkoa tekstissäni toiseksi ikäluokaksi. Puhtauden varjelun sijaan näiden kirjoittajien keskeiseksi seksuaalisuutta koskevaksi ongelmaksi nousee kysymys itsenäisestä ja aidosta seksuaalisesta minästä ja sen toteutumisen mahdollisuuksista. Uusi ajattelutapa on voimakkaasti sukupuolittunut, sillä tämän ikäpolven aineiston kirjoittajista vain murto-osa on miehiä.⁴⁸¹ Sukupuolittuneisuus kuvastaa kollektiivisen seksuaalisuuden järjestyksen murtumista juuri sukupuolia erottavaa rajalinjaa pitkin. Toisen ikäluokan kirjoittajien kokemuksissa naisten ja miesten häpeäkokemukset rakentuvat pääosin eri rekistereistä käsin. Häpeästä kirjoittaneiden miesten kokemukset toistavat monin paikoin heitä vanhempien miesten kirjeistä tuttua mieskunnian keräämisen ajattelumallia. Seksuaalisuudesta koettu häpeä liittyy usein esimerkiksi seksuaaliseen kokemattomuuteen.

⁴⁸⁰ Helén 1997, 360.

⁴⁸¹ Toiseksi ikäpolveksi nimeämäni kirjoittajien joukko koostuu vuosina 1935–1970 syntyneistä kirjoittajista. Heistä 75 on naisia ja 7 miehiä. Kahden naisen – vuonna 1935 syntyneen Piritan ja vuonna 1944 syntyneen Kyllikin – kokemuksia olen käsitellyt myös ensimmäisen ikäpolven kokemusten puitteissa. Tarkennan tätä ratkaisuani tuonnempana.

Hylätty tai torjuttu on usein, tai ainakin tapahtumat sellaisiksi luokittelen. Olen ns. vanhapoika, sinkku, nais suhteissa saamiset tai saamatta jäämiset ovat elämässäni jossain luvulla 10-11. Perheestä en ole haaveillut koskaan, en pidä kovinkaan tarpeellisena että juuri minulta jäisi jatkajaa tähän ihmis koe tarhaan. (Jyrki, 1950, A1)

Seksuaalinen kokemattomuuteni ja tietämättömyyteni seksin suhteen olivat niin suurta, että kun sain ensimmäisen kerran viereeni ikäiseni kaunottaren, käytin koko yön hänen suutelemiseensa. Jonkinlaista häpeää seksiä ja alastomuuttani kohtaan koen edelleen. Vaikka vanhempien suhde asiaan on muuttunut, ei lapsena ja nuorena kylvettyä seksuaalikielteisyyttä noin vain karisteta. Uskonkin, että monen suomalaisen miehen pelastaa irtosuhteilta häpeä seksiä ja sen vaatimuksia kohtaan. (Kauko, 1950, A1)

Mieskirjoittajille seksuaalisuus kiteytyy yhä kunniallisen maskuliinisuuden rakennusai-
neena toimivaan yhdyntään. Kuten Kauko asian ilmaisee: ”suomalaisen miehen pelastaa
irtosuhteilta häpeä seksiä ja sen vaatimuksia kohtaan.” Jokin seksuaalisuuden ymmär-
ryksen tavassa on kuitenkin muuttunut: esimerkiksi Kauko kertoo, kuinka lapsena kyl-
vettyä seksuaalikielteisyyttä ei noin vain karisteta, vaikka suhtautuminen asiaan onkin
muuttunut. Ensimmäisen ikäpolven kokemuksia määrittäneen kollektiivisen ymmär-
ryksen murtumisesta vihjaa puolestaan se, etteivät miehet enää käsittele kirjeissään puhtau-
den varjelen tai kilvoittelun teemoja. Tämä kielii muutoksesta niissä paikoin väkival-
taisissakin käytänteissä ja häpeän mekanismeissa, jotka pitivät yllä miesten ja naisten
yhteisesti jakamaa seksuaalisuuden ymmärrystä.

Sukupuolten kokemusmaailmojen voimakas eriytyminen kuvastaa osaltaan sitä,
kuinka toisen ikäluokan kirjoittajien kirjeissä miehen ja naisen seksuaalisuus objektiivoi-
tuu eri tavoin. Naiskirjoittajien seksuaalisuuden kokemusta määrittää erityisesti eronteko
aiemman ikäpolven kokemusmaailmaan. Hyvin monen naiskirjoittajan kohdalla koettu
häpeä tiivistyy kysymykseen seksuaalisena *naisena* olemisen ehdoista ja mahdollisuuksis-
ta. Tulkitsenkin toisen ikäluokan naiskirjoittajien suuren määrän kertovan ennen kaikkea
siitä, että kulttuurisen eetoksen muutos on koskenut erityisesti naisten seksuaalisuutta
määrittäviä tiedon ja vallan alueita. Kääntäen voi sanoa, että miesten pieni edustus joh-
tuu ainakin osaltaan siitä, ettei häpeästä kirjoittamisella ole ollut miehille erityistä merki-
tystä. Palaan tähän kysymykseen myöhemmin, kun käsittelen analyysissani mieskirjoitta-
jien kokemuksia naiskirjoittajien kokemusten rinnalla.

Tarkastelen ensimmäiseksi kysymystä siitä, millaiseksi naiskirjoittajat ymmärtävät
omaksi, itsenäiseksi minäksi kasvamisen prosessin luonteen. Kulttuuristen eetosten mur-
roskohta konkretisoituu kirjoittajien kokemuksena siitä, että he elävät ikään kuin kahden
maailman rajalla. Oman itsen etsimisen prosessin alkupiste on irtiotto vanhasta, naista
alistavasta ja häpäisevästä maailmasta. Etenkin maaseudulla varttuneille naiskirjoittajille
tämä on tarkoittanut selvän eron tekemistä nuoruudessa tarjolla olleisiin (ja osittain myös
omaksuttuihin) ihanteisiin. Ne näyttäytyvät monelle kirjoittajalle ahdistavana ja lannista-
vana pakkovaltana, jotka viimeistään myöhemmällä iällä asetetaan kyseenalaiseksi. Toi-
sin kuin vanhimpien naiskirjoittajien kertomuksissa, nyt omaan menneisyyteen ja lap-
suuden ja nuoruuden olosuhteisiin otetaan voimakkaan kriittinen ja epäilevä suhde.

Äitini suhde ruumiillisuuteen, ruumiin eritteisiin ja seksuaalisuuteen oli estoinen ja vaikea. Hän ilmaisi inhonsa myös meitä lapsia hoitaessaan. Murrosiässä hän piti minua potenti-aalisena huonona naisena ja "saastaisena". Lisätekijänä oli fundamentalistinen herätyskristil-lisyys, joka ilmeisesti lisäsi kasvatuksen kovuutta. "Oman tahdon murtaminen" oli julkilau-suttu lastenkasvatuksen tavoite vanhempien uskonyhteisössä. Olin melkoinen hermoraunio jo 15-16vuotiaana. Käyttökseni ei saanut "häpäistä" äitiä ja muita uskovaisia, minkä jo lukioa-ikana kuitenkin koin tehneeni pelkästään tulemalla naiseksi ja kiinnostumalla pojista. (Emmi, 1952, A1)

Murrosiässä ja sen jälkeen vasta ongelmat kärjistyivät. Me ei kyllä kotona saatu minkäänlaista seksuaalikasvatusta 60-luvulla, ei niistä asioista voinut edes puhua, ettei "isä hermostu". Ei edes lukioajan poikaystävästä saanut kertoa mitään tästä edellisestä syystä. Kotilääkärikirja-stakin muistan äidin saksineen pois kaikki sivut, joissa puhuttiin naisellisista elimistä ja lasten saannista, ettei me lapset oltaisi nähty niitä. Eikö ollut kummallista? (Soila, 1955, A1)

Kun seurusteluaika tuli, meille naureskeltiin, katsoessamme ikkunasta ulos, että tuolla se poi-kaltyttö menee. Tykkäätkös? Ei siinä voinut ajatella ns. ulosmenoa. Olisi ollut liikaa kuulustelua jälkeensä. Uhkaavaa. [...] Olin kesätoissa Englannissa. Siellä ensi kerran tun-sin itseni ihmiseksi ja naiseksi. Poikakavereitakin oli ja bailausta riitti. Taas lukukauden alussa sama: yksin tai harvojen tuttujen kanssa. Pitkäaikainen englantilaispoikaystävä tuli kotiini käymään, ja vanhemmat pyysivät minua panemaan ystävyyspoikki. Teinkin sen raskain sydämin uskoen heidän tietävän, mikä 22-23-vuotiaalle on parasta. Parin vuoden päästä tansseista opiskelupaikkakunnaltani löytyi nykyinen mieheni. Häpeä, että tansseista löytyi, ajoi minut kertomaan valkoisen valheen, että ne olivat opiskelijapolitiittiset ilmat. Kotona käydessä aina oli kova kuulustelu, jossa äiti väänäsi kaikki asiat mustasta valkoiseksi. Käski kuljettaa sulhaskandidaattia kristityissä opiskelijapiireissä "koetellakseni" hänen uskoaan. Aina äiti muistutti koskemattomuudesta, kunnes avioliitto antaisi seksille oikeutuksensa. Jouduin pimittämään pienet matkamme, jottei selitellä tarvoitsi. Äiti järjesti kihlajaiset ja määräsi, että kihloissa voi olla vain noin 1-2 vuotta; muuten juttu pitkistyy ja mutkistuu. Ahdisti, kun en ollut rakkaudesta varma. Valtaiset häät pidettiin. Hääkellojen sijasta minulla soivat hälytyskellot hiljaa, mutta soivat kuitenkin. [...] Jotenkuten impeyteni säilytin häyöhön asti. (Saini, 1951, A2)

Edellisestä luvusta tutut vaikeat ja nolaavat puhtauden vartioinnin piirteet määrittä-vät Emmiä, Soilan ja Sainin lapsuuden ja nuoruuden kokemuksia. Muutos on tapahtunut kirjeen kertovassa subjektissa: Saini ei näyttäydä enää passiivisena toiminnan kohteena, vaan aktiivinen tasapainoilu kahden keskenään ristiriitaisen normiston välillä kielii kas-vaneesta kyvykkyydestä ja mahdollisuuksista ohjata omaa elämää. Tällaista toimijuutta voi luonnehtia eräänlaiseksi *rajalla olemiseksi*: yhtäältä äitiä ja hänen neuvojaan totellaan – tosin "raskain sydämin" –, toisaalta Saini kokee itsensä ensi kertaa "ihmiseksi ja naiseksi" päästyään ulkomaille äidin valvovan silmän ulottumattomiin. Juuri tasapainoilu kahden normiston välillä on kasvupohja Sainin häpeälle: miehen löytyminen tansseista oli peitet-tävä "valkoisella valheella", yhteisiä retkiä piti "pimittää" ja äidin järjestämät kihlajaiset-kin herättivät ahdistusta, sillä Saini ei ollut varma *omista* tunteistaan. Samankaltainen

kahden normiston välisestä ristiriidasta johtuva häpeäkokemus on esillä myös vuonna 1950 syntyneen Marin kirjessä.

Elin jonkinlaista etsikkoaikaa koko nuoruuteni, toisaalta rukoilin usein ja hartaasti varsinkin kun olin tullut ystäväväitteeni kanssa jostain nuorten tilaisuuksista, mutta samalla kävin innolla tanssimassa lauantaisin. Tunsin siitä huonoa omaatuntoa, elin aivan kuin kahdessa maailmassa. Olin hyvin kunnollinen nuori, en käyttänyt alkoholia enkä polttanut, mutta eipä sitä tehnyt juuri kukaan muukaan tytöistä maaseudulla kuusikymmenluvun puolella välissä. Naapurin minua pari vuotta vanhempi tyttö tupakoi, ja hän oli "huono nainen", jota tansseissa ihmetellen katseltiin eikä kukaan kunnan tyttö ollut tekemisissä hänen kanssaan. (Mari, 1950, A1)

Marille rajalla oleminen näyttäytyy "etsikkoaikana", jolloin hän koki eläneensä "aivan kuin kahdessa maailmassa": vaikka hän rukoili "usein ja hartaasti", kävi hän samaan aikaan myös "innolla" tansseissa – tosin jatkuvasti varoen "huonon naisen" leimaa. Kaikille kirjoittajille kahden maailman välillä eläminen ei ollut vain sisäistä omantunnon kamppailua, vaan konkreettinen elämäntilanne. Esimerkiksi muuttamalla pois kotoa oli mahdollista ainakin yrittää väistää perinteiseen elämänjärjestykseen liittyneitä häpeän mekanismeja ja pyrkiä kohti omanlaiseksi kuviteltua elämää.

Tuolloin tapahtui se äidin hirveä huutaminen, jonka vieläkin muistan korviissani. Nyt kun "se" alkaa, niin kyllä hän sitten saa olla koko ajan vahtimassa. Koska minä olin tyttö ja naiseksi tuleva, olin samalla myös saastainen ja likainen. Miehiä ei saanut päästää "kopeloimaan", koska se oli likaista ja saastaista. "Äpärää ei sitten tähän taloon tuoda!" Tunsin, että kaikki mitä tuolloin olin tai tein, oli saastaista. Tunsin olevani häpeäksi syntyessäni tytöksi ja siten jo luokitelluksi valmiiksi huonon naisen "huoran" tasolle. Häpesin puberteetin tuomia muutoksia kehossani, häpesin kaikilla ajatteluni tasoilla sitä, että olin syntynyt tytöksi ja tulossa naiseksi. [...] Kun kuukautiseni alkoivat, mainitsin siitä onnellisena äidilleni. Hän vain huokaisi syvään ja raskaasti ja totesi, että "Nyt se sitten vasta se vahtiminen alkoikin!" Asiasta en ole ikinä puhunut sanallakaan sen jälkeen. Tämän jälkeen en ole koskaan puhunut äidilleni mistään intiimeistä henkilökohtaisista asioistani. Jos puheessani vaikka viittasinkin ohimennen johonkin miespuoliseen henkilöön, tunsin aina äidin "sinä huora" katseen itsessäni. [...] Tuollainen huoraksi luokittelu aiheutti todellakin sen, että ensinnäkin muutin kotoa heti pois 19-20-vuotiaana[...] Näin jälkeensä takaisin maalle palanneena koen paenneeni äitiäni mahdollisimman kauas. [...] "Huoran" luokittelu kulkee yhä sisällä minussa ja vaatii erityistä henkistä valmistautumista lähteä yksin paikalliseen ravintolaan. Tunnen itseni usein ahdistuneeksi ja rajoittuneeksi, jos seurassa puhutaan seksuaalisista asioista humorimielellä, kuten tänä päivänä usein tapahtuu. (Sylvia, 1962, A1)

Puolen vuoden seurustelumme jälkeen rakastelimme ensimmäisen kerran hän oli hellä ja menetin neitsyyteni jota en ole koskaan katunut. Totta kai tuli joskus kova syyllisyyden tunne olinko tehnyt syntiä. En taaskaan kertonut kenellekään asiasta. Päätin että jos en mene hänen kanssaan naimisiin, niin tuleva mieheni on se jolle sitten kerron, ja niinkuin sitten kävikin että taas tiemme erosivat. Tulin jouluksi kotiin lomalle, toin mukani valokuvia meistä ja

ihania hänen kirjeitä joista sain muistella meidän kivoja yhteisiä iltoja ja porukassa käytyjä tanssi reissuja. Kerran ulkoilemaan mennessäni oli äitini purkanut matkatavaroitani ja kirjeet päätyivät äitini käsiin, sain kuulla olevani huora, vaikka ei kirjeissä mainittu rakastelemisesta mitään. Äidin ja minun välit kiristyiivät entisestään ja läksin kesken lomani takaisin. Siellä tehtiin poika ystäväni kanssa ero kauniisti puhumalla, hän oli lomani aikana päättänyt ettei hän ole valmis perheen perustamiseen, johon minä olisin ollut kypsä, olen kyllä jälestä päin ajatellut olinko minä niin kovasti haluamassa turvallisuutta jota koko elämäni aikana en saanut kokea kotona. (Meri, 1947, A2)

Merin ja Sylvian kokemuksia on hedelmällisintä tulkita vasten 1960-luvulla tapahtunutta kulttuurista murrosta. Semi Purhosen mukaan maatalousvaltaisen Suomen kaupungistuminen sekä työelämässä ja koulutuksessa tapahtuneet muutokset muuttivat myös vallinnutta sukupuolijärjestelmää, perherakennetta ja vanhemmuuden malleja.⁴⁸² Ritva Nätkin puolestaan näkee, että 1960-luvulla monet äitiyttä koskevat diskursiiviset ja materiaaliset ehdot (kuten uudenlaiset ehkäisyvälineet, lasten päivähoito ja hyvinvointivaltion luomat naistyöpaikat) muuttuivat vaikuttaen voimakkaasti siihen tapaan, jolla naiset ymmärsivät itseään.⁴⁸³

Eletyn subjektiuden tasolla kulttuurinen murros saa muodon juuri yksilön elämyksenä siitä, että elämä tapahtuu kahdessa erilaisessa maailmassa. Yhteiskunnallinen muutos asemoi erityisesti naiset uudenlaisella tavalla. Kodin tai maaseudun tarjoaman elämänpiirin sidokset hajosivat, eivätkä perinteiset kontrollimuodot, kuten huorittelu, enää tehonneet samalla lailla. Uudenlainen tila loi uudenlaista subjektiutta. Kun vanhimille naiskirjoittajille seksuaalisen puhtauden vartiointi tarkoitti ulkoisen, häpäisevän ja vaien-tavan kontrollin kohteeksi joutumista, edellä olleet sitaatit kertovat toimijuuden voimistumisesta. Kirjoittajat ovat omaa elämäänsä ohjaavia toimijoita, joilla on liikkumatilaa suhteessa heihin kohdistettuihin normeihin: niiden noudattaminen tai noudattamatta jättäminen on päätös, jonka he ovat voineet (tiettyyn pisteeseen asti) tehdä itse. Näin myös tekojen seuraukset (esimerkiksi ”huono omatunto” ja Sainin mielessä soivat ”hälytyskellot”) ovat aiempaa enemmän yksityisiä ja mielensisäisiä sanktioita. Sainin ja Marin kokemukset muistuttavatkin olemukseltaan enemmän syyllisyydentunteen kuin aikaisemmalle sukupolvelle tyypillistä häpeän dynamiikkaa. Psykoanalyttikot Ikonen ja Rechartt kuvaavat, kuinka häpeän psyykkinen käsittely voi muuttaa tunnekokemuksen syyllisyydeksi, kun tilanne ei liity enää epämääräisesti yksilön olemukseen, vaan itsestä erilliseen tekoon, joka on yksilön itsensä määrättävissä.⁴⁸⁴ Muuttunut kulttuurinen asetelma lieneekin tarjonnut naisille uudenlaisia välineitä käsitellä heihin kohdistuneita vallankäytänteitä. Häpeän otteen helpottaessa kyky vastata omasta elämästä kohenee. Tässä kohtaa miesten kokemukset toimivat peilikuvana, joka paljastaa kulttuurisen murroksen nais erityisen luonteen. Esimerkiksi vuonna 1947 syntyneen Heikin kokemus antaa ymmärtää, että kulttuurisesta avartumisesta huolimatta mies saattoi olla yhä riippumattomuuden ja riippuvuuden mekanismille rakentuvan mieskunnian vanki.⁴⁸⁵

⁴⁸² Purhonen 2008, 18.

⁴⁸³ Nätkin 1997, 230–231.

⁴⁸⁴ Ikonen & Rechartt 1994, 144.

⁴⁸⁵ Siltala 1994, 428–429.

Olen edelleen poikamies. Yliopistoaikoinani en voinut seurustella, koska olin kiinni isäni taloudessa. Matkan varrella olen huomannut että naiset tuijottavat ihmisen sosiaaliseen asemaan enemmän kuin henkilön luonteenpiirteisiin. Minun tapauksessani, kun on kerran lähtenyt yliopistosta verstaslattialle, niin ihmistä pidetään silloin tyhmänä. (Heikki, 1947, A1)

Naisten lisääntynyt liikkumatila seksuaalisten suhteiden kentällä näyttää Heikin kertomuksen pohjalta vain moninkertaistavan miehen kokemaa häpeän ja riittämättömyyden uhkaa, sillä miehistä on yhtäkkiä tullut arvioivan katseen kohteita. Tai kuten Heikki asian ilmaisee: "naiset tuijottavat ihmisen sosiaaliseen asemaan enemmän kuin henkilön luonteenpiirteisiin."

Naiskirjoittajien toimijuuden muutosta on mahdollista tarkastella lähemmin kertomuksen rakenteessa ja erityisesti sen kertojaminässä tapahtuvien muutosten kautta. Otan tarkasteluun vuonna 1949 syntyneen Susannan kirjeen, jossa myös korostuu ajatus kahden maailman välisestä erosta. Susannalle näiden maailmojen välillä on erityinen vaikutussuhde: hän näkee, että maaseudulla vallinnut sukupuolten järjestys ja siihen liittyneet vallankäytön muodot sekä erityisesti oman äidin epäonnistuminen vanhempana loivat hänen elämälleen huonot lähtökohdat.

Omalta osaltani ajattelen, että pahinta on ollut puhumattomuus. Asiat on vaiettu. Näin jälkeensä päin huomioiden, on erilaisista asioista ja tapahtumista kuitenkin annettu palautteena hyvin selkeää merkikieltä. Toisaalta on haluttu paljon, osittain ajateltu, että mitä ne naapuritkin sanoo ja toisaalta ei ole tiedetty muusta mitään. On oltu hyvin sivistymättömiä, metsäläisiä. Ainakin äitini puolen karjalainen suku. Näin ajattelen tänään. Minä olen vielä siellä puolella ensimmäinen tätä ikäpolvea, melkein kuin viimeinen sitä edellistä ikäpolvea! En sano, etteikö edellisellä ikäpolvella olisi voinut olla mahdollisuutta kehittyä, mutta yhteiskunta ja ennen kaikkea perhe ei sallinut sitä. Oltiin hyvin agraarisia, perinteisiä, poikien pitää jatkaa taloa ja tyttöjen mennä naimisiin. Naimisiinmeno oli toimeentulomuoto. Oliko sitten myös niin, että lapsia ei rakastettu lapsina vaan tulevina työntekijöinä pelloille ja keittiöön. [...] Minulla olisi voinut olla hyvä elämänalku, jos äitini olisi ollut rakastava ja välittävä vanhempi eikä vain kilpaileva, mitä ne naapuritkin sanoo asenteella elävä pelkuri, jota myös omat vanhemmat ja suku ohjasivat samalla surkeudella. Mummo meni kai kolmekymppisenä naimisiin odottaessaan äitiäni, äitini meni parikymppisenä naimisiin odottaessaan minua, minä menin alle kaksikymppisenä naimisiin ollessani raskaana, joka raskaus kyllä päättyi ennenaikaisesti. Mutta täältä katsoen näen, että se oli ihan ohjausta tuohon suuntaan. [...] Toivon, että olen pystynyt katkaisemaan sen ketjun, jossa me lapsiani aikaisemmat sukupolvet olemme eläneet. Se näyttäisi onnistuneen. (Susanna, 1949, A1)

Merkillepantavaa on se tapa, jolla Susanna kirjoittaa itsensä kertovaksi subjektiksi. Kirjeen kertojassa tapahtuvaa muutosta voi tarkastella kirjallisuudentutkimuksen sisällä käytettyjen *fokalisaation* ja *personifioinnin* käsitteiden avulla. Fokalisaatiolla viitataan siihen, kenen perspektiivistä maailmaa ja sen tapahtumia tarkastellaan. Näkökulman haltijan vaihtelun lisäksi fokalisointi voi vaihdella myös kohteen tai sen mukaan, kuinka

kertoja vaihtelee etäisyyttään tekstissä.⁴⁸⁶ Personifioinnilla puolestaan viitataan siihen, kuinka kirjoittaja asettaa itsensä erilaisiksi henkilöhahmoiksi, joista kukin edustaa tiettyä arvotettua näkökulmaa maailmaan. Elämäkerrallisen kirjeen kertojaminä on samalla kommunikaation väline, jonka avulla kirjoittaja voi arvioida kuulumistaan erilaisiin ryhmiin. Kirjoittaja voi Susannan tavoin puhua esimerkiksi ”menneestä minästä” ja ”nykyisestä minästä” merkitäkseen omassa itsessä tapahtunutta, koko elämänsäkulun kannalta merkittävää muutosta.⁴⁸⁷

Juuri fokalisaatiossa tapahtuva muutos erottaa Susannan vanhemmista naiskirjoittajista. Kun aiempaa sukupolvea leimasi seksuaalisuutta määritteleville normeille alistuminen, Susanna ottaa normeihin etäisyyttä muodostaen niihin refleksiivisen suhteen. Hän myös kirjoittaa itsensä aktiiviseksi toimijaksi ja samalla kuvaa passiivin kautta maailmaa, josta hänen on pitänyt riuhtoa itsensä irti (”Asiat on vaiettu. [...] on haluttu paljon, osittain ajateltu, että mitä ne naapuritkin sanoo ja toisaalta ei ole tiedetty muusta mitään.”). Retorinen ratkaisu kuvastaa Susannan kokemusta vaikeasta itsenäistymisestä ja irrottautumisesta kohtalonkaltaisesta voimasta tai ”ketjusta”, joka ”pakkoavioliittojen” muodossa ja ikään kuin matrilineaarisesti on vaikuttanut Susannaan ja häntä edeltäviin naissukupolviin.

Susannan tapa käsittää sukupolvien välinen raja ja oma paikkansa kahden ikäpolven jäsenenä (”Minä olen vielä siellä puolella ensimmäinen tätä ikäpolvea, melkein kuin viimeinen sitä edellistä ikäpolvea!”), on paljastavaa puolestaan personifioinnin näkökulmasta tarkasteltuna. Susanna ymmärtää eläneensä kahden ikäpolven normeja, ja hänen on täytyntä nähdä paljon vaivaa itsenäistykseen naisena.

Myöhemmin olen saanut äidiltäni ymmärtää, että minä olen toiminut elämässäni itsekkääsi, tehnyt mitä olen itse halunnut. Ja minä taas tunnen voimakkaasti, että en ole voinut, saanut, uskaltanut tehdä sitä mitä olisin halunnut, koska minun piti tehdä ja toimia tietyllä lailla. Olen todellakin myöhemmin tehnyt itse omat päätökseni, mutta sen uskaltaminen ja oppiminen vei niin kauan aikaa, että itselläni ei ole sitä tunnetta, että olisin ollut itsenäinen ihminen. Tietysti valitsin sitten lyhyen nuoruuden avioliiton jälkeen miehen, lasteni isän, joka yhtä lailla hallitsi ja kahlitsi. Toi turvan samanlaisella käytöksellä, johon olin oppinut. Kyllä ihminen on pieni. Häpeä liittyy oppikoulun neljännen luokan tuplaamiseen, huonoon koulumenestykseen, raskauteen, avioliittoon, eroon. Nuo ovat asioita, joista ei ole puhuttu. Sen jälkeen olen rakentanut ”kunniallisen” elämän. (Susanna, 1949, A1)

Susannan ”mennyt minä” alistui perittyihin normeihin ja jatkoi samaa avioliitossa alistumisen ”ketjua” kuin muut suvun naiset aiemmin, koska tämä opittu elämänmuoto tuntui turvalliselta. ”Mennyt minä” jakaakin samat häpeän rasittamat elämänalueet aiemman ikäpolven kanssa (”Häpeä liittyy [...] raskauteen, avioliittoon, eroon”). Susannan ”uusi minä” on puolestaan rohkea, perinteitä ja omaa äitiä vastaan kapinoiva hahmo, joka ”rakentaa” itselleen kunniallisen elämän avioeron jälkeen ja kantaa häpeää häpeästä, jota vanha minä koki.

⁴⁸⁶ Suominen 2005, 22–23; Jokinen 2004, 128–129.

⁴⁸⁷ Komulainen 1998, 154–159.

Myös Susannan tapaa kuvata omaa äitiään voi tarkastella yhtenä personifioinnin aspektina. Ensimmäisen ikäpolven kirjoittajat eivät juurikaan kapinoineet nolaavia ja varti-oivia äitejään vastaan vaan tottelivat, alistuivat tai vähintäänkin pyrkivät sopeutumaan vaikeaan tilanteeseen. Tässäkin kohdassa Susannan teksti kertoo uudenlaisesta minuuden kokemuksesta. Eronteko vanhaan on samalla erottautumista äidistä. Kun aikaisempi sukupolvi koki häpeää äitien toiminnan seurauksena, Susannan voi pikemminkin sanoa häpeävän *äitiään*. Susannan itsenäistyminen on hänen äidilleen ensisijaisesti itsekkyyden osoitus, kun taas äidin elämä näyttää Susannasta alistujan elämältä. Äidiltä peritty alistuva naiseus ja siihen kytkeytyvä seksuaalisuus ovat Susannan kapinan kohteita, joista erottautuminen ovat itsenäisen minän kannalta välttämätöntä.⁴⁸⁸

Haluan olla nyt nainen isoilla kirjaimilla miehelleni, äiti pojilleni, mummo lapsenlapsilleni sekä anoppi miniöilleni, sisar, tytär. Äidilleni olen antanut anteeksi sillä hän teki parhaansa oman ahdasmielisyytensä kannattelemana. Ei hän voinut muuta. Hän häpeää edelleen itseään ja naiseuttaan vaatimattomuutensa loisteessa, kuitenkin rakastan häntä olen kerran halannutkin jo. (Airi, 1950, A1)

5.1.2 Lapsuuden huono perintö

Hyvin monen toisen ikäpolven naiskirjoittajan kirje on tulkittavissa eräänlaiseksi itsenäistymiskertomukseksi, jossa yksilö kasvaa menneestä, alistuneesta minästä nykyiseksi, itsenäiseksi ja todellisemmaksi minäksi.⁴⁸⁹ Itsenäistymistä kuvataan kirjeissä tien, matkan ja kasvun kaltaisten metaforien avulla, jotka kaikki korostavat itsenäistymisprosessin vaikeutta ja pitkää kestoja. Itsenäistymisprosessin alkupiste paikallistetaan kirjeissä usein lapsuuteen ja perheenjäsenten välisiin tunnesuhteisiin. Monet naiskirjoittajat mainitsevat erityisesti lapsuuskodin tunneköyhyyden syyksi myöhempiin elämänvaikeuksiinsa.

Vanhempani olivat liian ankaria ja kyvyttömiä (tarpeeksi ja oikein) rakastamaan, vaan alistivat, nöyryyttivät, olivat ankaria, ilokin oli 'syntiä!' Uskon että vieläkin koen syyllisyyttä kaikesta hauskasta, ilosta, mielihyvästä... tuntuu että silloin lapsena äiti hermostui jos oli hauskaa! Malli kun oli että elämä on raatamista & kärsimystä. Tuntuu että 'pettäisin' äitini jos toimis in toisin! Napanuoran katkaisu vie aikaa. (Helli, 1957, A1)

Monet kirjoittajista kokevat, että agraarikulttuurin ankaruus, vanhempien "tunnekyllämyys" sekä maaseudun arkeen kuulunut jatkuva raataminen estivät heidän oman minuutensa kehitystä. Vanhemmat nähdään ankarina ja kyvyttöminä kasvattajina, jotka eivät ole – omista vaikeista lähtökohdistaan johtuen – ymmärtäneet tunteiden ja rakastamisen tärkeyttä lastenkasvatuksessa. Alistettu "mennyt minä" on tämän "epäonnistuneen" kasvatuksen tulos.

⁴⁸⁸ Ks. Parente-Čapková 2011, 226–227. Äiti–tytär-suhdetta pidetään yhtenä tärkeimpänä tyttären naiseuden ja seksuaalisuuden rakentumiseen vaikuttavana suhteena. Sen lisäksi, että äidistä ollaan elämän ensimmäisinä vuosina hyvinkin konkreettisesti riippuvaisia, äiti toimii tyttärelle naisidentiteettiroolimallina. (Parente-Čapková 2011, 226.)

⁴⁸⁹ Ks. Komulainen 1998, 158–159.

Hyvin pitkälti elämäni on seurannut lapsuuden kasvatus. Ei niinkään uskonnollinen, vaan sen ajan yleinen tapa, puhumattomuus. Totella. Kyselemättä. Kunnioittaa. Kyselemättä? Ehkä väärä kiltteys, alistuminen, hyväksynnän saaminen. Tunteitten kieltäminen, tunteettomuus. alistuminen. Nyt jo, muutama kymmenen vuotta sen jälkeen, selvemmillä vesillä. Halu? saada takaisin parikymmentä vuotta voidakseni kokeilla vielä kerran elämää. (Elma, 1943, A2)

Vaikeneminen ja torjunta ei tietenkään ollut omiaan tuottamaan luontevaa suhtautumista omaan seksuaalisuuteen, epäseksuaalinen minäkuva lisäsi estoisuutta ja neuvottomuutta. Toisaalta säästyin häirinnältä, loukkauksilta ja nimittelyltä. Samoin välttyin pakokauhuiselta pelottelulta, joka ainakin estoiselle ja tasapainottomalle äidilleni olisi ollut vaikenemisen vaihtoehto. Oliko parempi tutustua seksiin kirjallisuuden ja mielikuituksen avulla kuin hankkia varhaisia kokemuksia, joita siihenkin aikaan nuorten palstoilla pidettiin tarpeellisina. Molemmat tietenkin olivat sen ajan uskonnollisten auktoriteettien mukaan yhtä suurta syntiä. Siihen aikaan seksi avioliitossa ei enää ollut syntiä, mutta sitä ennen siitä ei pitänyt olla kiinnostunut toisin sanoen ei edes tietoinen. Koska itse epäonnistuin tässä "puhtauden" vaatimuksessa, päädyin lopulta erään elokuvaohjan tavoin toteamaan, että kristinusko on epäonnistunut suhteessaan seksuaalisuuteen. (Else, 1954, A2)

Aikaa kului ja sitten tuli ensimmäiset kuukautiset, se oli hirveä pelko ja häpeä että mikä minulla on kun vuoden verta ja sitten myöhemmin kun minusta tuli nainen ja aloin nauttia seksistä, sehän se suunnaton syyllisyyden aiheuttaja on, kun eihän nainen saa nauttia siitä, mies saa mutta nainen ei. Siinä on hirveä ristiriita, nautin seksistä, inhoan sitä, että olen nainen, lujassa se istuu tuo opetus että seksi on syntiä. Kun luen tuota kirjoittamaani, tulee ajatus että oma kehoni se on, josta tunnen syyllisyyttä ja häpeää. Joka tapauksessa, aina kun elämässäni on tapahtunut jotakin traakista nuo lapsuuden muistot nousevat pintaan, sieltä kumpuaa se syyllisyys ja ahdistus. (Hillevi, 1939, A1)

Elman, Elsen ja Hillevin kirjeet vahvistavat käsitystä siitä, että juuri voimistunut refleksiivisyys omaa elämää ja ympäristön vaatimuksia kohtaan määrittää olennaisella tavalla toisen ikäpolven naiskirjoittajien subjektiutta. Vaikka "lujassa se istuu tuo opetus että seksi on syntiä", opetus on lopulta "vain" opetusta, josta voidaan – ja jopa pitää – pyrkiä erottautumaan. Kirjeiden äärellä syntyy vaikutelma, että naisena itsenäistymisen kulttuurinen vaade on keskeinen naissubjektiutta määrittävä tekijä. Sen luonne paljastuu selvimminkin niissä kirjeissä, joissa edellisen sukupolven ahdistavista ja ristiriitaisista ihanteista irrottautuminen ei ole kaikista yrityksistä huolimatta onnistunut toivotulla tavalla. Tällöin "menneen maailman" ihanteet jäävät varjostamaan ja estämään itsenäisyyteen pyrkivää naissubjektia. Esimerkiksi vuonna 1948 syntyneen Tuulin kirjeen voi jo itsesään tulkita ahdistavan menneisyyden ja siihen liittyvien häpeän ja syyllisyyden kokemusten käsittelyksi.

Olen [...] kokenut lapsuuteni ja koko elämäni olevan häpeän ja syyllisyyden rasittama. [...] Muistan vain lapsuudesta sen, että seksuaalisuus oli syntiä. Himoja ei saanut olla ne oli syntiä ainakin naiselle. [...] Naisen himoista ei tässä yhteydessä puhuttu mitään??. Oli ristiriitasta kun kumminkin naiset oli huoria jos ne tuli paksuksi ennen avioliittoa ja olivat miesten

ja poikien puheissa kaiken synnin alku ja juuri jotka viettelevät miehet syntiin kun ovat niin himokkaita ja irstaita. Sitten oli pelko ja häpeä että jos onkin niin himokas ettei pysty pitämään rajoja ja "haluaa miestä"? [...] niin ja "jos on yhden kanssa on kaikkien kanssa" niinkun miehet sano eikä tiennyt mitä se himo oikein on se oli niin pelottava ja hävettävä juttu ettei sitä päästänyt edes ajatusmaailmaansaakaan. [...] Peloteltiin miehillä ja häpeällä. Häpäsee koko suvun jos pentu kainalossa tulee ja uhattiin hylkäämisellä. On kylän kuulu - , häpeätahra. Niin ja lapsen teko oli hirveätä ja hävettävää jos jää yksin- mutta oikein naiselle mitäs on ollut miehen kanssa ja jospa vielä nauttinut??? [...] Ei ollut ehkäisyyvälineitä eikä muutakaan turvaa. [...] Sekin muuten sanottiin ettei sinusta kukaan huoli ja niinhän itekin uskoin. Iso veli harjoitti kähmintää ja jos hain turvaa äidiltä oli aina veljen puolellan "onhan sinun pitänyt antaa aihetta eihän muuten" ja "vain huonoja naisia kodellaan sillä lailla – Olin siis äidin mielestä huono nainen 10-13 vuotiaana kun veli oli kiinnostunut rinnostani. En siis saanut mitään tukea mistään ahdistelulle. [...] Tunsin itseni likaiseksi ja saastaiseksi ihan niikun raamatussa sanotaan. Kuitenkin piti olla siveä ja puhdas kun neitsyt Maria jolla ei ollut "sitä" ollenkaan kun oli tehnyt lapsen Jumalan kanssa ilman miestä. Sitä palvottiin ja ihannoitiin ja äitiytti. Vaan miten äidiksi tullaan se oli maailman inhottavin ja hävettävin juttu jos se tapahtuu miehen kanssa. Rakkaus ja häpeä meni sekaisin. Joten kun ensi kerran rakastuin niin menin niin paniikkiin että kun näinkin pojan niin en uskaltanut tavata olisihan voinut sattua vakka mitä.???!!! Kuitenkin samalla kerrottiin että naisen pitää olla neitsyt ennen aviota että on "puhdas". Hirveä pelko että tulee raiskatuksi tai jos ei vaikka muuten ole neitsyt ja mies haukkuu huoraksi ja portoksi. Sanottiin että naisen kunnia on miehen kunnia ja miehen kunnia on talon kunnia. Ja "Jos pysytte naiset "puhtaina" niin miehet kunnioittavat teitä". Kuka-pa ei haluaisi että olisi edes ihmisarvo kunnioituksesta nyt puhumattakaan. [...] En nauti naiseudestani se on enemmänkin kirous. En nauti yhdynnästä. [...] Kiitos kun sain kirjoittaa. Menneisyys kulkee mukana ja yritän elää sen kanssa. Tämä on ollut jo terapiaa kun saa kirjoittaa, vaikka tunnen itseni kuolleeksi lahnaksi. Mikään ei liiku. (Tuuli, 1948, A2)

Tuulin olemassaoloa voi hyvin kuvata ahdistavan menneisyyden sitomaksi. Hänen elämässään "menneisyys kulkee mukana" ja naiseus on pikemminkin kirous kuin nautinnon lähde. Tuulin subjektiutta rakenteistavat "menneen" ja "nykyisen" minän hahmot, mutta häiritsevästi limittäin ja toisiinsa sekoittuneena. Tuulin ymmärryksen mukaan naiseuden *tulisi* tarjota hänelle nautintoa, mutta ahdistavan menneisyyden vuoksi "normaali" naiseuden kehityskaari on jäänyt – ainakin vielä toistaiseksi – toteutumatta. Menneisyyden ahdistavuutta ja Tuulin keinottomuutta sen edessä kuvaa hyvin se, kuinka Tuulin tyylillä kertoa ja erottaautua menneisyydestä rakentuu kaunan, kiukun ja vihan varaan. Psykologi Paul Gilbertin mukaan vihaa voidaan pitää yhtenä häpeästä ja häpäisevänä näyttäytyvästä toisesta erottautumisen ja "kasvojen säilyttämisen" keinona.⁴⁹⁰ Feministifilosofi Luce Irigaray puolestaan näkee, että juuri vihan tunteen kautta rakennetaan ja ylläpidetään käsitystä vähempiarvoisesta "toisesta".⁴⁹¹ Tässä mielessä Tuulin retorisen ratkaisun voi ajatella kuvastavan äärimmäistä erottautumisen keinoa häntä ahdistavasta menneisyydestä. Samaan tapaan omasta "elämättömästä naiseudestaan" kertoo vuonna 1950 syntynyt Janika.

⁴⁹⁰ Gilbert 2000, 760.

⁴⁹¹ Irigaray 1996, sit. Kaskisaari 1998, 286.

Elämäni on täynnä syyllisyyden tunteja ja häpeää. Jo lapsena häpesin, että en ollut poika. Asuin lapsuuteni pienessä maalaiskylässä, ympärillä olevissa maalaistaloissa olevat lapset olivat kaikki poikia. En pärjännyt heidän kuvioissaan, koska olin laiha ja hento, ja suurin vikani oli, että olin likka. [...] Kaikessa ns. tyttöyteen liittyvässä oli jotain hävettävää. [...] Rukoilin iltarukouksessani, että muuttuisin pojaksi. En oppinut lapsena mitään ns. tyttöjen leikkejä, kouluun mennessäni jäin ilman kavereita, koska tytöt eivät huolineet joukkoonsa, kun en ymmärtänyt mitään nukeista tai kiiltokuvista, en hypännyt narua tai ruutua, enkä kikattanut. [...] Teini-ikäisenä naiseksi tulo oli elämäni hävettävin kokemus. Perheenjäsenet, niin vanhempani kuin veljeni nauroivat, koska meidän "pojalle" kasvaa tissit, no ei kai sille mitään tissejä kasvakaan. Halusin vaipua maan alle, koko naisena olosta tehtiin hävettävä ja inhottava asia, josta piti tyystin vaieta. Kun rintani alkoivat kasvaa, sidoin yläosani ympärille kireään huivin, ettei vain kukaan näkisi näppylöitäni. [...] Naisena olo hävettää jollakin tavalla vieläkin, tunnen oloni vaivautuneeksi, jos naisystävien kanssa tulee puhetta ns. naisten asioista. Menin naimisiin myöhäisellä iällä, ja tunnen syyllisyyttä siitä, että en ole saanut lapsia, enkä ole niitä koskaan erityisemmin halunnutkaan. Häpeän, kun en työpaikallani pysty puhumaan lapsistani ja lapsenlapsistani. Tunnen katkeruutta elämäntömästä naiseudestani, mutta koko ajan tunnen olevani itse syypää lapsuudessa tapahtuneisiin vääryyksiin, olenhan ne ansainnut, koska olin ruma ja arka ja yksinäinen. Kukapa pikkutyttö tuntisi olevansa nätti isonveljen vanhoihin vaatteisiin puettuna ja hiukset naapurinisänsä keritsemänä. (Janika, 1950, A1)

Toisen ikäluokan kirjoittajien kirjeissä hahmottuva lapsuuden kokemuksia, itsenäistymistä ja emotionaalista kasvua korostava yksilön itsesuhteen muoto on tulkittavissa erääksi kulttuurin psykologisoitumisprosessin ilmentymäksi. Yhteiskuntatieteiden sisällä kulttuurin psykologisoitumisella viitataan 1900-luvulla tapahtuneeseen laajamittaiseen kehitysprosessiin, jonka myötä psykologinen sanasto ja erilaisiin psykoterapiamalleihin nojaavat ajattelutavat ovat tulleet osaksi yksittäisten ihmisten itseyttä ja erilaisten yhteiskunnallisten instituutioiden, kuten kristillisen kirkon, toimintatapoja.⁴⁹² (Jälki)modernin länsimaisen yhteiskunnan luonnetta teoretisoineet yhteiskuntatieteilijät ovat nähneet *terapeuttisen eetoksen*⁴⁹³ voimistumisen johtuvan yhteiskulttuuria ylläpitäneiden rakenteiden – kuten yhteisöllisyyden, uskonnon ja suvun – murtumisesta. Tästä seurannut yhteiskunnan yksilöllistyminen on pakottanut ihmiset kääntämään katseensa kohti itseä ja omaa minuutta.⁴⁹⁴

Foucaultlaisesta näkökulmasta tarkasteltuna jälkimoderni individualisointiprosessi ja terapeuttisen eetoksen nousu eivät kuitenkaan selity yhteiskunnan modernisointikehityksellä. Kyse on sen sijaan uudenlaisen kulttuurisen asetelman muotoutumisesta, jonka myötä yksilöitä objektivoidaan ja subjektivoidaan aikaisemmasta poikkeavalla tavalla. Toisen ikäpolven naiskirjoittajien itseyttä määrittävä itsenäistymisen ja yksilöllis-

⁴⁹² Kivivuori 1992, 1999. Kulttuurin psykologisoitumisen teoretisoinnista ja tutkimuksesta ks. tarkemmin esim. Maksimainen 2010, 16–25.

⁴⁹³ "Terapeuttinen eetos" tai "terapeuttinen" eivät käsitteinä viittaa tässä yhteydessä mihinkään tiettyyn psykoterapiamalliin tai ylipäänsä terapeuttiseen työskentelyyn. Käsitteillä viitataan pikemminkin tietynlaiseen kulttuuriseen *asenteeseen* tai kulttuurisen *järjestyksen muotoon*, joka ohjaa yksilöitä tarkastelemaan itseään erityisesti psykologiatieteiden sanaston ja ajattelumallien avulla. Tässä tutkimuksessa käytän edellä mainittuja käsitteitä viittaamaan juuri jälkimmäiseen ilmiöön.

⁴⁹⁴ Maksimainen 2010, 19.

seksi itsekse tulemisen tarve ei ole yhteiskunnallisten rakenteiden muutoksen sanelemaa seurausta, vaan uudenlaisten kulttuuristen mallien ja asetelmien mahdollistamaa itseän kohdistuvaa ajattelua, oman vapauden käyttämistä sekä samalla myös toisen toimimista ja ajattelemista suhteessa itseän kohdistuvaan vallankäyttöön.⁴⁹⁵

Tiedon ja vallan asetelmana terapeutin eetos – joka on seurausta psykotieteiden ja erityisesti psykoanalyysin synnystä ja leviämisestä yhä useammalle elämänalueelle 1900-luvun kuluessa – problematisoi seksuaalisuuden ja sukupuolen uudenlaisella tavalla samalla muuttaen niitä käytänteitä, joiden avulla yksilöt muokkaavat itseään subjekteina. Suomessa psykoterapeutin tietämys punoutui 1950-luvulla ja 1960-luvun alussa laajalla rintamalla osaksi seksuaalisuuden ja sukupuolen luonteen ymmärrystä.⁴⁹⁶ Muun muassa psykiatri Martti Paloheimon toiminnan myötä psykoanalyysin eri virtauksista vaikutus 1950-luvulla Väestöliiton avioliittoneuvonnan keskeinen puhe- ja ymmärrystapa frigiditeetin kaltaisten seksuaalielämän häiriöiden kohdalla.⁴⁹⁷ Kirkon perheneuvontyössä psykodynaamisesta teoriaperinteestä tuli puolestaan keskeinen työskentelymalli 1960-luvun kuluessa.⁴⁹⁸ Samoihin aikoihin psykoanalyttinen ajattelutapa levisi myös erilaisiin avioliitto- ja seksuaalielämää käsitteleviin oppaisiin, joiden tarjonta lisääntyi Suomessa 1950-luvulta eteenpäin. Psykodynaamisessa teoriaperinteessä seksuaalielämän ongelmien syyt nähtiin muun muassa puutteellisessa ja rankaisevassa seksuaalikasvatuksessa, joka haittasi yksilön normaalia seksuaalista kehitystä. Samoin korostettiin lapsuuden ja nuoruuden traumaattisten kokemusten merkitystä seksuaalielämän häiriöiden muodostumisessa.⁴⁹⁹

Psykotieteistä nousseet ajattelumallit ovat tarjonneet erityisesti toisen ikäpolven naiskirjoittajille uudenlaisen elämänhorisontin, jossa koetun häpeän alkuperäksi hahmottuu yksilön varhainen kasvuympäristö ja siihen liittyneet vuorovaikutussuhteiden ongelmat. Oma koettu kärsimys ja elämän tyydyttymättömyys saavat nimen terapeutin ymmärryksen puitteissa niin, että omaa minuutta on mahdollista hahmottaa juuri ”menneen minän” ja ”nykyisen minän” hahmoissa. Terapeutin eetoksen mukainen ajattelumalli ei ole vieras mieskirjoittajillekaan. Vaikka harvojen mieskirjoittajien seksuaalista subjektiivuutta eivät merkitsekään irtioton ja itsenäistymisen kaltaiset teemat, ajatus varhaisten ihmissuhteiden merkityksestä voi punoutua osaksi myös miehistä itseymmärrystä. Esimerkiksi Antti kokee kärsivänsä tunne-elämän vammasta, jonka alkupiste on paikallistettavissa lapsuuden tunnesuhteisiin.

Naisia elämäni 50 vuoteen sopii paljon, kysyn itseltäni miksi. Olen miettinyt ja ajatellut, että hellyys ja rakkaus ovat elementit jotka puuttuvat minulta lapsuus ajalta. [...] Minulla on ihana vaimo, mutta saan arvostelua osakseni liian aktiivisesta yhdyntä tarpeesta. [K]eväällä vaimo antoi kalenterinsa minulle ja sanoi laske montako kertaa ollaan oltu kuukautiskierron välillä sukupuoliyhdynnässä. Aktiivisia päiviä oli 26 päivää jonka aikana olimme rakastelleet 58 kertaa. Vaimo sanoi en jaksa enää, sinulla on tunnevamma. Olen ollut yhden vuoden aika-

⁴⁹⁵ Ks. Alhanen 2007, 158–160.

⁴⁹⁶ Helén 1997, 346.

⁴⁹⁷ Helén 1997, 298–307.

⁴⁹⁸ Ruotsalainen 2002, 20–21.

⁴⁹⁹ Helén 1997, 310, 312.

na noin 2 kertaa kukaudessa psykologin vastaanotolla. On ollut mukava jutella, ei mitään hyötyä. Tiedän että teen väärin, mutta jokin ajaa minut naisen päälle. Jatkuva ajatus ja miettiminen saisko tänään jos ei niin itsetyydytys auttaa vähäksi aikaa. En muista koskaa, että äiti olisi sanonut rakastan sinua sekä silittänyt poskesta. (Antti, 1950, A1)

Erilaiset terapeuttisen eetoksen piirteet kytkeytyvät kuitenkin voimakkaimmin naissubjektuuteen. Psykoterapiaan ja psykodraamoihin osallistuminen, psykologinen kirjallisuus sekä erilaisissa elämäntapaoppaissa näkyvä psykodynaaminen ajattelutapa ovat tarjonneet naisille konkreettisia selitysmalleja oman elämän kärsimykselle ja oman persoonallisuuden kehitykselle. Tässä mielessä psykologinen elämäntapakirjallisuus tarjoaa identifiointumisen paikkoja: kirjojen tarjoamat psykotieteisiin perustuvat selitysmallit, psykologisten oireiden kuvaukset sekä ratkaisuehdotukset nivotaan osaksi omaa itseä kirjettä kirjoittaessa. Keskeisenä teemana monissa kirjeissä on yksilön omalla vastuulla oleva, koko omaa itseä ja elettyä elämää koskeva *muutosprosessi*.

Suurin apu olen minä itse ollut; yli 10 v. sitten aloin lukea 'kaikkea' henkisestä kasvusta, ihmismielestä, psykologiasta, filosofiasta, astrologiasta, uskonnoista... se kai ennakoii muutosprosessiani. 5 v:n ajan olen kirjoittanut ajatuksiani, miettinyt, analysoinut, holjentynt, tulkinnut uniani ja ANTAUTUNUT tälle prosessille. Uskonkin, että ihmisessä on sisällään, itsessään 'systeemi' / rakenne, joka 'haluaa' kulkea kohti egeuttä, Totuutta. Se on voima joka vie, ja sitä voi monin tavoin tukea, auttaa... Vajaan vuoden olen käynyt 1x viikossa sex.traumoihin erikoistuvan terapeutin juttusilla ja odotan kiinnostuneena kohta alkavaa 'silmänliikeohjelmaa'... Uskon että monet 'uuden ajan' terapiat ovat hyödyllisiä nimenomaan avaamaan patoutuneita tunteita; saamaan yhteyden siihen nujerrettuun, hyljättyyn lapseen joka jokaisen sisällä on! (Helli, 1957, A1)

Synnyin ulkonaisesti tavalliseen perheeseen, kuitenkin sillä tavoin, että olin "tullut alulle" ennen vanhempieni avioliittoa, joten he joutuivat minun vuokseni ns. "pakkoavioliittoon" silloisen moraalikäsityksen mukaisesti. He eivät olleet aikoneet keskenään avioliittoon (minun tietääkseni) ja varsinkin äitini oli mielestään liian nuori avioitumaan. [...] Jouduin opiskeluaikana lukemaan psykologiaa, ja varsinkin opettajan työstä pois jäätyäni aloin vapaaehtoisesti lukea psykologisia teoksia, varsinkin ihmissuhdepsykologiaa, ja sain ensimmäisiä viitteitä ongelmieni mahd. syistä. En kuitenkaan vielä löytänyt tämän alueen ratkaisuja. [...] [Ä]itini sekaantumisesta aiheutuneen aviokriisin selvittelyissä eräs ystäväni johti minua tutustumaan Tommy Hellstenin ja muiden samankaltaisten terapioihin, ja lukiessani niitä huomasin, että siellä oli valtavasti esimerkkejä ja asiayhteyksiä, jotka tuntuivat aivan sopivan minun elämäni ja tilanteeseeni. Niinpä oikein innostuin tuollaisen kirjallisuuden lukemisesta (Martti Paloheimo: Suomalaisen lapsuuden haavat ym.) [...] Näissä kirjoissa usein mainittiin, että jos lapsi syntyi ei-toivottuna, hänen elämässään oli tietynlaisia itsetunto- ja ihmissuhdeongelmia. Monet näistä tuntuivat täysin tutuilta ja koetuilta minulle. [...] Olen viime vuosina lukenut ja pohdiskellut näitä asioita, ja olen oppinut vähän vapautumaan, rentoutumaan, opettelemaan uusia asioita ja ennen kaikkea ymmärtämään omaa persoonallisuuttani. Välillä olen kuitenkin ollut pahoillani siitä, että elämässäni niin monia mahdollisuuksia on mennyt ohitse. En korostetusti halua syyttää äitiäni, sillä hänellä on ollut oma,

osittain ankara elämänsä. Eniten olen ollut murheellinen siitä, että hän ei vielääkään ymmärrä, että oli itse vaikuttamassa epäonnistumisiini elämässä, vaan syyttää niistäkin minua ja osittain miestäni. (Sirkka, 1950, A1)

Esimerkiksi Sirkka löytää vastaukset oman elämänsä vaikeuksiin varhaisen kehityksen kipupisteistä. Ei-toivottuna lapsena syntyminen ei ole enää yhteisön ulkopuolelle sulkeva stigma tai kohtalonomainen kirous vaan oman persoonallisuuden kehityksen ongelmallinen alkupiste ja ydin. Itsetunto-ongelmat, epäonniset seurustelu- ja rakkaussuhteet sekä sosiaaliset pelot palautetaan kaikki varhaisen vuorovaikutuksen ongelmiin ja pohjimmiltaan ei-toivottuna lapsena syntymiseen. Monien muiden kirjoittajien tavoin Sirkka ei kuitenkaan halua ”korostetusti syyttää” äitiään, sillä äidillä on ”ollut oma, osittain ankara elämänsä”. Myös tässä näkyy psykotieteisiin pohjautuvan ajattelutavan – ja erityisesti kiintymyssuhdepsykologian – vaikutus yksilöiden tapaan ymmärtää omaa elämäänsä. Ihmiset ovat olleet olosuhteiden uhreja ja tehneet parhaansa niillä (psyyykkisillä) voimavaroilla, joita heillä on ollut käytössään.

Häpeän ja syyllisyyden tunteet ovat piinanneet minua jo pitkään. Tosin vasta viime vuosina olen alkanut ymmärtää, miksi mina olen voinut huonosti ja että oloni taustalta löytyy juuri häpeän ja syyllisyyden tunteita. [...] Tunteiden tai tarpeiden ilmaiseminen on ollut minulle vaikeaa. Mieluummin koetan selviytyä ongelmista yksin kuin kysymällä apua tai neuvoa toisilta. [...] Lopulta käsiini osui Tommy Hellstenin Virtahopo olohuoneessa kirja, josta heti tunsin, että siinä puhuttiin samoista ongelmista, mistä minäkin kärsin. Aikani päähkäiltyäni sain varattua ajan psykologilta ja kävin ns. lyhytterapiassa. Sain vahvistusta itselleni ja toisen ihmisen käsityksen siitä, mistä minua kiikastaa. Viime syksynä menin KRITO-ryhmään, jossa jaetaan asioita luottamuksellisessa ryhmässä ja pyritään eheytyämään hengellisesti. Tunnen, että olen toipumisen tiellä, vaikka itsevoimaisuuden peikko onkin minussa voimakas ja pyrkii pintaan helposti. [...] Olen miettinyt, miksi heräsin pahaan olooni niin myöhään, minun olisi ollut syytä hakea apua jo kymmenen vuotta sitten. Yksi syy on varmaan se, että häpeäni on estänyt minua sillä hakiessani apua myönnän, että en selviä omillani ja tämä on minulle hyvin vaikeaa. Toinen syy liittyy mielestäni suomalaiseen kulttuuriin. Miehet ovat niitä, jotka eivät turhasta valita eivätkä pillitä ihan pienistä. Miehet ovat vahvoja ja rohkeita tarzaneja, jotka tekevät eivätkä kysele. Ehkä kaikkein tärkein syy kuitenkin minun tapauksessani on suhteeni isääni. Jollain tavalla tunnen, että tunnetasolla minulla ei ole ollut isää, joka olisi antanut minulle mieheksi kasvamisen mallia. Tai tavallaan se malli, minkä olen saanut on se, mitä olen tänä päivänä. Minusta tuntuu, että isäni kamppailee saman häpeän kanssa kuin minä. Isälläni on ollut vain paljon huonommat lähtökohdat elämälle kuin minulla, eikä oikeastaan mahdollisuutta toipumiseen. (Kristian, 1970, A1)

Kristianin kirje osoittaa sen, että nais erityisyydestään huolimatta terapeutin ymmärrys voi tarjota myös uudenlaisia miehuuden mallitarinoita. Yksinpärjäämisen eetos – ”itsevoimaisuuden peikko” – murtuu terapeutin eetoksen myötä: tunteistaan vaikenneen ja yksinpärjäävän miehen malli on Kristianille edellistä sukupolvea rasittanut taakka, josta on ollut mahdollista vapautua erilaisten terapeuttien välineiden avulla. Samalla Kristianin kertomus selittää tarkemmin sitä, miksi erilaiset psykodynaamiset ajattelumal-

lit ovat olleet erityisen merkityksellisiä juuri naiskirjoittajille. Voi ajatella, että yksinpärjäämisen eetokselle pohjautuva maskuliinisuuden mallitarina – joka Kristianin kokemuksen mukaan vallitsee yhä suomalaisessa kulttuurissa – tarjoaa muuttuneessakin kulttuurisessa tilanteessa yksilölle sellaisen itseymmärryksen mallin, jonka avulla on mahdollista säädellä kelpaamattomuuden kokemuksen uhkaa esimerkiksi juuri omista tunteista vaikeamella ("[m]iehet ovat vahvoja ja rohkeita tarzaneita, jotka tekevät eivätkä kysele."). Tällainen häpeän väistämisen strategia voi osaltaan selittää sitä, miksi miesten osuus kirjeaineistossa jää niin pieneksi; terapeutin eetos vaade oman elämän ja oman persoonallisuuden paljastamisesta arvioivalle katseelle altistaa miehen häpeälle. Naisille terapeutin eetos tarjosi sen sijaan välineet oman elämän haltuunottoon ja häpeän vähentämiseen. Toisen ikäpolven naiskirjoittajille häpeästä kirjoittaminen onkin kiinteä – jopa välttämätön – osa omaa itseä koskevaa ja terapeutin eetos sanelemaa muutosprosessia.

5.1.3 Salaisuuksien kehä murtuu

Tarkastelen seuraavaksi kysymystä siitä, kuinka naiskirjoittajien pyrkimys kohti aitoa ja itsenäistä minuutta kytkeytyy heidän käsityksiinsä avioliitosta ja parisuhteesta. Kuten jo aiemmin totesin, aineistossa avioliittoihin liittyvä kerronta on taaksepäin suuntautuvaa ja tiivistävää, jolloin parisuhdetta voidaan arvioida esimerkiksi kirjoitushetkellä vallitsevien ihanteiden valossa. Tämän vuoksi myös ensimmäisen ikäpolven naiskirjoittajat saattoivat rakenteistaa kokemuksiaan "menneen minän" ja "nykyisen minän" kaltaisella eronteolla esimerkiksi kertomalla, kuinka he nuoruudessaan olivat ajautuneet avioliittoon "tietämättömyyden" tai "tottelemisen" seurauksena. Kahden ikäpolven kirjoittajien tavat ymmärtää avioliiton luonnetta ja omaa paikkaansa siinä eroavat kuitenkin merkitsevällä tavalla toisistaan. Nostan uudelleen tarkasteltavaksi jo edellisessä luvussa esillä olleen katkelman vuonna 1944 syntyneen Kyllikin kirjeestä. Se kuvaa mielestäni osuvalla tavalla siirtymää kyseenalaistamattomasta ja pyhästä avioliiton normista kohti uudenlaista tapaa ymmärtää avioliiton olemus ja naisen rooli avioaimona.

[H]äpesin miestäni , kauppaan en meinanut kehrata mennä hän osti oluensa samasta kaupasta , 3 kertaa rattijuopoudesta kiini , vieraat naiset , koko elämä meni sekaisin , poika kärsii joukossa . Minusta oli tullut huutava kamala akka Päätin ,etten eroa , veljeni erosi , oli häpeä suvulle , äidin sormet olivat olleet siinä mukana . Tyäsäni salasin kaiken , mutta oireilin muulla tavoin . Koska työ kaverit sanoivat , että olen "tyhmä ja hullu" henkisesti aivan loppu . Työpaikalla lääkäri kirjoitti masenus ja unilääkkeitä , jotka mieheni söi , ei meillä lääkkeitä ja raha pysyneet laatikossa , kaikki meni kurkusta alas . Kävin minä mielenterveysoimistossa sekä muilla ammatti auttajilla . Lopulta voimat loppuivat ei ollut ystäviä ei ketään , pelkkä työ , poikakin oli mennyt armeijaan tyhjä koti , juoppo mies siellä . Lääkäri oli kuunnellut tätä toista kymmentä vuotta . Hän lähetti minut Kelan kustantamalle ihmissuhdekurssille 250 tuntia siellä menin lopulisesti sekaisin , tän jälkeen kävin lyhytterapian , minulle tuli panikikki häiriöt syvä repressio , psykiatri oli laittanut sairaalaan en suostunut menemään . Ajattelin sitten minulla on hullun leima otsani koko ikäni . Hän sanoi minulle "toden näköisesti saat lopputilin työmaaltasi , eläkkeelle et pääse tulet olemaan välinputoja" . Viellä hän kysyi haluatko jatkaa elämäsi tällä tavalla? Joten ehrotti 3 vuotista psykoterapiaa erelyttäen että käyn joka viikko ,

rankkaa se tulee olemaan. Niinpä kävin 3 vuotta psykoterapiassa , siellä käytiin syntymästä lähtien kaikki läpi juuria myöten , sain miksi kysymyksiini vastaukset ja rohkeutta vapauduin menneisyyden kahleista. (Kyllikki, 1944, A1)

Vanhimpien aineiston kirjoittajille avioliitto muodosti kyseenalaistamattoman ja loukkaamattoman pyhän alueen, joka yhtäältä suojeli naista seksuaalisuuteen liittyvältä häpeältä, mutta toisaalta myös edellytti häneltä avioliiton pitämistä häpeältä puhtaana. Työtoveruudeksi ajateltua avioliittoa ympäröi eräänlainen salaisuuksien kehä, joka velvoitti aviovaimoa varjelemaan avioliiton mainetta ulkopuolisten silmissä. Kyllikin kirje kuvastaa tätä ajattelutapaa puhtaimmillaan: avioliiton vaikeuksista koettu häpeä estää häntä hakemasta apua tai eroamasta. Kun voimat ovat jo lähes lopussa, Kyllikki ohjataan kolmevuotiseen psykoterapiaan, josta hän kokee saaneensa tarvitsemansa avun. Terapiassa ”käytiin syntymästä lähtien kaikki läpi juuria myöten”, ja Kyllikki koki saaneensa kysymyksilleen vastaukset ja rohkeutta vapautua menneisyyden kahleista. Vanha avioliiton järjestys alkaakin murtua terapeuttisen eetoksen voimistuessa.

Äpärä ja kärejät viinankeitosta olivat suuri häpeä myös mieheni sukulaisille. Niistä keskusteltiin minun kanssani, koska olin liian kiltti ja kuuntelin. Mieheni ei kuunnellut. Minua syyllistettiin siitä, koska syntipukki piti löytää. Kerran ”haukuin” apen ja anopin, eli näin olet lapsesi kasvattanut. Appi sanoi ettei minulla ole heille tulemista. Kymmenen vuoden kulluttua perui lähestymiskiellon. Koin velvollisuudekseni ”pelastaa” mieheni erilaisista tilanteista. Nyt ihmettelen kovasti sitä. Kai koin jollain tavalla että hänen syynsä kuului minullekin. [...] En juuri ole kertonut mieheni tekemisistä sukulaisille tai tuttaville. En osaa sanoa nyt, johtuiko se häpeästä vai siitä että kasvatettiin olemaan solidaarinen avioliitossa. Onko syy sekin, että nyt olen ”terve” harkitsemaan mitä kerron ja mitkä ovat seuraukset. Myöskään en halunnut pilata uuden alkamisen mahdollisuutta. Enää en tunne häpeää enkä ahdistusta. esim: Viime kesänä naapuri kertoi miten mieheni iski heidän kesävierasta alasti saunassa ja kännissä j.n.e. Ei vaikuttanut mitenkään. KERRASTA POIKKI - tuskin mutta muistan miten ”räppäsi” että jokainen hävetkään omat tekemisensä. Menimme [...] ravintolaan, mies jo kovasti kännissä. Puolivälissä iltaa hänelle lakattiin tarjoilemasta ja minulle sanottiin että pitäisi lähteä. SILLOIN sanoin että minä olen vain kuski, lähden kunhan sanotte miehelleni että hänen pitää poistua. [...] VAIN PAPEILLE olen kertonut vaikeista asioistani. Olisin avioliiton alkuaikoina romahtanut koska olin täysin vieras [...] kyläyhteisössä. Soitin kirkkoheralle (jota en koskaan ollut tavannut) ja tilasin sielunhoitoa. Olin lukenut että pappien pitää auttaa ja olla vaiti virkavelvollisuudesta. Tulos oli hyvä[.] [...] KOSKAAN EN OLE PETTYNYT heihin tässä virkatehtävässä. Luin paljon terapiakirjallisuutta ja kävin kaikenlaisia kurssejakin. [...] Olen sittemmin ollut tukena tutuille ja tuntemattomille. (Riikka, 1939, A1)

Vaikka terapeuttinen eetos tarjoaa molemmille naisille uudenlaisia välineitä hahmottaa omaa tilannettaan avioliitossa ja irrottautua ahdistavasta tilanteesta, Riikka punoo minuuttaan vahvemmin psykoterapeuttiseen ajattelumalliin. Hän on ollut Kyllikkiä aktiivisempi etsimään apua. Esimerkiksi seurakunnan papit, terapiakirjallisuus ja erilaiset kurssit ovat auttaneet häntä itsenäistymisprosessissa. Myös Riikan tapa tarkastella itseään on

refleksiivisempi kuin Kyllikillä. Riikka punnitsee ja pohtii oman käytöksensä takana olevia syitä ja motiiveja. Terapeuttisen eetoksen valta näkyy siinäkin, kuinka Riikan kokemusmaailmaa rakenteistaa vahvasti jako ”menneeseen” ja ”nykyiseen minään”. Riikka näkee, että hänet ”kasvatettiin olemaan solidaarinen avioliitossa”, ja ”nykyinen minä” voi vain ihmetellä, kuinka hän aikaisemmin saattoi kokea velvollisuudekseen pelastaa miehensä erilaisista tilanteista. Riikan kertomus tiivistää terapeuttisen eetoksen naissubjektuutta rakentavan vallan luonteen. Avioliittoa ympäröinyt salaisuuksien kehä alkaa murtua itsenäisyyttä ja aitoutta korostavan ihanteen edessä: ”jokainen hävetkään omat tekemisensä” on Riikalle merkittävä oivallus; yhtä vähän kuin vaimo on vastuussa miehensä tekemisistä, vaimon tulee kantaa miehensä häpeää. Miehensä vanhemmat hän ”haukkui” siitä, kuinka he olivat kasvattaneet poikansa. Riikka murtaa avioliittoon liitettyjä kollektiivisen häpeän ja kunnian merkityksiä. Vaikka Riikka ei ole kertonut lähipiirilleen miehensä tekemisistä, hän ei ole tehnyt sitä avioliiton maineen vuoksi vaan siksi, ettei ”halunnut pilata uuden alkamisen mahdollisuutta”. Vaikka perinteistä avioliiton ihannetta vastustetaankin, parisuhde sinällään on sosiaalisena siteenä merkittävä. Itsenäistyminen ei tarkoitakaan yksinäisyyttä vaan lupaa olla oma itsensä aviosuhteen sisällä.

Uudenlaisen kulttuurisen ymmärryksen myötä naiskirjoittajilla on aiempaa ikäpolvea enemmän mahdollisuuksia ja keinoja vaikuttaa oman elämänsä kulkuun ja tätä kautta vähentää riippuvuuttaan muista ihmisistä. Psykoanalyttikko Helen Block Lewis on selittänyt naisten miehiä suurempaa alttiutta häpeälle sillä, että he ovat monesti miehiä riippuvaisempia lähiympäristöstään (*field dependence*) esimerkiksi hoivaajan roolissa.⁵⁰⁰ Terapeuttisen eetoksen loihtimat itsekäytäntöjen muodot antavat yksilölle mahdollisuuden käsitteellistää itseä muutenkin kuin kodin ja ydinperheen normien mukaisesti. Samalla hänelle tarjoutuu erilaisia välineitä käsitellä ja väistää alistavia, uhriuttavia ja voimakkaan vastuullistavia häpeän muotoja. Yksi tällainen kulttuurinen väline on ”aidon” ja ”epäaidon” minuuden välinen rajanveto, joka on läheistä sukua näkemykselle ”menneestä” ja ”nykyisestä” minästä.

Viimeisen kolmen vuoden aikana olen joutunut ja halunnutkin tehdä matkaa omaan itseen. Erik Ewalds on sanonut, että ihmisen elämän tärkein matka on matka itseen, omaan sisimpään. Se ei ole ollut helppoa, sillä siinä on tullut valtava määrä erilaisia kipuja kohdattavaksi. Tietoa olen saanut monista kymmenistä kirjoista, joita olen lukenut tänä aikana ja jotka ovat käsitelleet itsetuntemusta ja ihmissuhdeasioita. Kuitenkaan pelkkä tieto ei riitä, vaan tarvitaan asioitten läpielämistä tunnetasolla. Sisareni kanssa olen käynyt lukuisia keskusteluja ja olemme ymmärtäneet toisiamme, sillä onhan meillä ollut sama lapsuuskoti, vaikka siitäkin on omat henkilökohtaiset kokemukset. [...] Miten paljon väärää syyllisyyttä olen kantanut mukanani! Suurin syyllisyys ja aiheellinenkin, on ollut, kun jätin mieheni ja aikuistuvat lapseni ja lähdin toisen miehen perään. Lapsille olisi toivonut voivansa antaa paremmat elämän eväät. Tästä olen tuntenut syyllisyyttä. Ymmärrän, että itsekin olin pienillä eväillä ja olemattomilla taidoilla, jopa väärillä varustettu. Sitä on toistanut kotoa saatuja oppeja monessa asiassa tiedostamattaan. Tyttären kanssa olen päässyt hyvään keskusteluyhteyteen. Pojan

⁵⁰⁰ Lewis 1981, 98.

kanssa on vaikeampaa saada keskustelukontaktia. Nyt olisi monessa asiassa viisaampi. "Isien pahat teot kolmanteen ja neljanteen polveen..." - tämän ketjun toivoisin katkeavan. Eihän vanhemmillankaan ollut kummoiset eväät ja taidot - hekin toteuttivat saamiaan oppeja, Eihän aikoinaan asioista voitu keskustella, ei tuntea ja ilmaista aitoja tunteita eikä ilmaista avoimesti toiveita. Oli vain yksi ja oikea totuus - mitä vanhemmat auktoriteetteina sanoivat vedoten Jumalan sanaan - ei epäilyjä. Aitoa anteeksiantoa ei tunnettu. Siksi anteeksiantamista on pitänyt alkaa opetella alusta ja se on pitkä prosessi, joka koskettaa ihmisen ydintä, syvintä kohtaa. Ei ole helppoa antaa itselle anteeksi. Vasta sitten, kun voin antaa itselleni anteeksi tekemäni virheet, voin antaa myös toiselle hänen minulle tekemän vääryyden. Tämäkin on elettävä läpi tunnetasolla, pelkkä tieto ja ymmärtäminen ei riitä. Minä tahdon - pitää tahtoa tunnetasolla, aidosti, sydäimestä lähtevänä. (Kerttu, 1943, A1)

Kertun kertomuksessa toistuvat ikäpolven naisille tyypilliset teemat. Lapsuuden tunnesuhteiden vaikeus, todellisista tunteista vaikeneminen, vanhempien autoritaarinen ja uskonnollinen kasvatusta sekä kyvyttömyys anteeksiantoon ovat kaikki osaltaan vaikuttaneet Kertun kasvuun naisena. Aidon ja epäaidon välinen käsitteellinen eronteko antaa Kertulle mahdollisuuden sitoa ahdistava menneisyys osaksi omaa sisäistä mallitarinaa. Aitous on oman, itsenäisen minän löytymisen välttämätön kriteeri, sillä "pelkkä tieto ei riitä, vaan tarvitaan asioitten läpielämistä tunnetasolla." Aitous edellyttää myös kykyä anteeksiantoon: kyse on oman minuuden ja omien virheiden hyväksymisestä, jonka seurauksena myös toisille ihmisille on mahdollista antaa anteeksi. Myös tämän taidon oppimisessa "on elettävä läpi tunnetasolla, pelkkä tieto ja ymmärtäminen ei riitä."

Kertun aitousretoriikka kiteyttää terapeuttisen eetoksen ytimen: ulkoisista auktoriteeteista vapautuneen, autenttisen ja tunteitaan korostavan yksilön. Psyko- tai terapiakulttuurissa on kyse yhteiskunnan emotionalisoitumisesta, jonka myötä inhimillistä olemista ja toimintaa merkityksellistetään tunteiden ilmaisun ja emotionaalisen hyvinvoinnin avulla. Tunteista itsessään on tullut terapeuttisen eetoksen myötä keskeisiä arvoja.⁵⁰¹ Tätä kuvastaa esimerkiksi Kertun tapa erottaa toisistaan "oikea" ja "väärä" syyllisyys. Jako tulee samalla paljastaneeksi menneen ja uuden kulttuurisen eetoksen välisiä rajalinjoja. "Väärä" syyllisyys tarkoittaa lapsuudessa omaksutuille malleille alistumista ja "oman itsen" menettämistä.

Asia, jossa olen myös kokenut syyllisyyttä ja häpeää on mieheni väkivaltainen käyttäytyminen. Meni vuosia ennenkuin uskalsin puhua kenellekään - häpesin, että meillä "ns. kunnollisilla ihmisillä" oli tällaista. Fyysistä väkivaltaa ei ollut lapsuuskodissa eikä ensimmäisessä avioliitossa ja se oli järkyttävä kokemus, kun tuli kohdalleni. Tunsin toimineeni väärin (syylistin itseäni) ja yritin monella tapaa, ettei sitä tapahtuisi, mutta aina olin tehnyt jossain väärin - ja oli aihetta lyönteihin. Minussahan oli tietenkin syy, kun en osaa olla oikein, kunnes selvisi, että väkivaltainen käyttäytyminen on aina sen käyttäjän ongelma. (Kerttu, 1943, A1)

Kertun mennyt minä – alistuva ja epäitsenäinen uhri – ilmentää väärää syyllisyyttä. Mennyt minä vastuullistui turhaan, peitteli avioliiton ongelmia häpeän pelossa ja kanto

⁵⁰¹ Maksimainen 2010, 19–20.

syllisyyttä aviopuolison väkivaltaisesta käyttäytymisestä ja uskottomuudesta. Aidon syllisyyden kantaminen on puolestaan autenttiseksi kasvaneen minän tunnuspiirre sekä vahvuuden ja itsenäisyyden merkki. Samalla aito syllisyys merkitsee ne itsen alueet, jotka Kertun ikäpolven naiskirjoittajille ovat muodostuneet häpeän ydinalueiksi. Toisin sanottuna, aidoksi koettu syllisyys viittaa niihin elämäalueisiin, jotka uusi kulttuuri-nen eetos problematisoi yksilön kannalta moraalisesti merkittäviksi. Yksi tällainen häpe-än uhkaama elämäalue Kertun kirjeessä on avioliitto. Kyseessä ei ole kuitenkaan häpe-ästä, joka nousee pyhän elämänjärjestyksen rikkomisesta, vaan häpeästä siitä, ettei Kerttu ole kyennyt tunne-elämän tasolla – psyykkisesti – pitämään huolta avioliittonsa hyvin-voinnista.

Samoin mieheni uskottomuus ei olekaan minun syytäni, vaan hänen omaa rikkinäisyyttään, jota hän ei ole kypsä kohtaamaan. Tässäkin syyllistin itseäni huonoksi puolisoiksi, en ole naisena tarpeeksi hyvä ja kelpoollinen. En osannut olla sellainen, ettei hänen olisi tarvinnut ha-kea lohtua muualta, olen hakenut etäisyyttä suhteeseemme, Jotenkin tuntuu häpeälliseltä myöntää, ettei toinenkaan avioliit[t]lo onnistunut. Häpeällistä - mitähän ihmiset sanovat! [...] Kuitenkin sisimmässäni toivoisin, että liittomme eheytyisi, sillä puolisossoni on paljon hyvää, mutta jos hän ei ole valmis kohtaamaan myös omalla kohdallaan kipeitä asioita, en voi jäädä toisen alistettavaksi. Varmaan monet omat kivut pyrkivät nostattamaan hänenkin kipeitä asi-oita esille, mutta hän pyrkii ne torjumaan. Miehen häpeää ja syllisyyttä olen ottanut itselleni hänen syyttäessään minua. On vaikeaa myöntää omaa syllisyyttä - silloin joutuu kohtaa-maan omat ikävät tunteet. Kyllä minäkin olen syyllistänyt toisia omaa ahdistusta karkoit-taakseni. Ehkäpä minulle halutaan opettaa tätä kautta aitoa nöyryyttä (ei nöyristelyä) ja vaikeaa anteeksipyyttämisen ja -antamisen tietä. (Kerttu, 1943, A1)

Avioliitto saa nuoremmilla kirjoittajilla aivan uudenlaisen merkityksen. Kertun näke-myksen mukaan avioliitto on kahden, omaa elämänhistoriaansa ja tiedostamattomia kipukohtia kantavan ihmisen kohtaamispaikka. Avioliiton sisäiset ongelmat ja erityinen dynamiikka ovat seurausta muun muassa aviopuolisoiden henkilökohtaisista elämänhis-torioista ja niiden mukanaan tuomasta ”rikkinäisyydestä” sekä haluttomuudesta käsitellä vaikeita tunteita. Onnistuneen avioliiton kriteeriksi muodostuu aviopuolisoiden välinen, tunne-elämän tasolla toteutuva aito kohtaaminen. Ilman sitä aviosuhteesta muodostuu alistussuhde. Avioliiton kulttuurisia muutoksia tarkastellut Jaana Maksimainen näkee, että terapeutin ymmärryksen leviämisen myötä avioliittoa määrittävissä ihanteissa on tapahtunut merkittävä murros. Institutionalisoitunut avioliitto ymmärretään yhä enem-män kulissiksi ja tyhjäksi muodoksi, kun taas *parisuhde* kahden ihmisen välisenä emotio-naalisena dynamiikkana edustaa yksilölle tärkeämpää intiimin ihmissuhteen sisältöä. Parisuhteen jatkuva hoitaminen on sen jatkumisen elinehto.⁵⁰² Onnistuakseen parisuhde edellyttää kahden psyykkisesti eheytyneen, itsenäisen ja itselleen aidon ihmisen kohtaa-mista. Kerttu pukee ajatuksen sanoiksi näin: ”puolisossani on paljon hyvää, mutta jos hän ei ole valmis kohtaamaan myös omalla kohdallaan kipeitä asioita, en voi jäädä toisen alistettavaksi.”

⁵⁰² Maksimainen 2012, 132–135.

Aviosuhteen muodon ja sisällön välistä merkitsevää eroa muotoiltiin muun muassa suomalaisessa avioliittoneuvonnassa ja -oppaissa, joissa korostettiin 1950-luvulta lähtien entistä enemmän puolisoiden sielullista yhteensopivuutta. Sen lisäksi, että aviopuolisoja yhdisti elinikäisen rakkauden side, onnellisen avioliiton saavuttamisen ehtona nähtiin, että aviopuolisot oppivat tuntemaan toistensa mielenliikkeet ja sopeutuivat toistensa temperamentteihin.⁵⁰³ Myös evankelis-luterilaisen kirkon perheneuvontatyö alkoi viimeistään 1970-luvulla korostaa avioliittoa vuorovaikutussuhteena: avioliiton solmimista tärkeämmäksi kysymykseksi nousi avioliitossa eläminen prosessinkaltaisena tilana.⁵⁰⁴ Uudenlainen käsitys avioliitosta muutti sukupuolten asemaa avioliiton sisällä. Yhdysvaltalainen historioitsija Eva Moskowitz näkee, että Amerikassa muotoutunut avioliittoneuvontatyö rakensi sukupuolten välistä suhdetta niin, että se tarjosi naiselle terapeutista roolia miestään tukevana ymmärtäjänä.⁵⁰⁵ Sama käsitys toistuu myös häpeäkirjeissä: avioliittoa ei pidä enää koossa kerran alttarilla annettu, velvoittava lupaus, vaan ennen kaikkea naisen kyvykyys ylläpitää parisuhdetta eheyttävää, refleksiivistä kommunikaatiota.

Vuosi vuodelta olen joskus jollakin tapaa pystynyt katsomaan hänen riehumisensa ohi. Näkemään, että se johtuu hänen omista haavoistaan ja kivuistaan, mitä hänellä on sisällään. Hänen isänsä oli väkivaltainen alkoholisti. Mieheni ei pysty keskustelemaan näistä asioista. Yleensä keskustelumme ovat sellaisia, että minä puhun yksin. (Olivia, 1955, A2)

Toisen ikäluokan naiskirjoittajien kokemuksissa naisen roolina avioliitossa on toimia eräänlaisena *terapeuttisena aviovaimona*, jonka vastuulla on puolison ja sitä kautta koko aviosuhteen terapoiminen kohti aitoa minuutta ja aviollista harmoniaa. Terapeutista ymmärrystä leimaakin tässä kohtaa erikoinen ristiriita: yhtäältä se tarjoaa ne kulttuuriset rakennustelineet, joiden varassa naisen itsenäistyminen tulee mahdolliseksi, mutta toisaalta se toimii uudenlaisena naista vastuullistavana ja paikalleen asettavana mekanismina. Naisten vastuulla on tulkita, selittää ja terapoida parisuhteen sisäistä psyykkistä dynamiikkaa ja vuorovaikutusta. Esimerkiksi miehen väkivaltainen käyttäytyminen selittyy perusinhimillisen psyykkisen dynamiikan avulla: Kertulle se on merkki ”sisäisestä rikkinäisyydestä”, josta voidaan eheytyä nostamalla kipeitä kohtia esille ja käsiteltäväksi.

Kertun kokemus noudattelee vuorovaikutusdiskurssiksi kutsuttua kaavaa, joka avioliitossa tapahtuvaa väkivaltaa tutkineen Satu Venäläisen mukaan näkee väkivallan syyt juontuvan parisuhteen vuorovaikutusongelmista tai niiden taustalla olevista sosiaalisista ongelmista. Venäläisen mukaan vuorovaikutusdiskurssi tarjoaa väkivaltaa kokeneille naisille subjektiposition, jossa he eivät näyttäyty itselleen uhreina, vaan voivat kokea itsensä vahvoina, vastuullisina ja puolisonsa kanssa tasaveroisina kumppaneina.⁵⁰⁶ Naiskirjoittajien kirjeiden äärellä näyttää kuitenkin siltä, että vuorovaikutusdiskurssin mukainen itsensä identifioiminen vahvaksi, itsenäiseksi naiseksi näyttää sisältävän samalla myös naista vastuullistavan elementin. Vaikka Kerttu ei identifioi itseään uhriksi, hänen

⁵⁰³ Helén 1997, 322.

⁵⁰⁴ Maksimainen 2012, 144–145.

⁵⁰⁵ Moskowitz 2001, 94–95.

⁵⁰⁶ Venäläinen 2012, 6–7, 13.

kirjeestään on luettavissa samankaltaista ”ristin kantamisen” tematiikkaa kuin edellisen luvun naiskirjoittajilla – nyt vain terapeuttisen eetoksen kielellä: ”Ehkäpä minulle halutaan opettaa tätä kautta aitoa nöyryyttä (ei nöyristelyä) ja vaikeaa anteeksipyytämisen ja -antamisen tietä.” Annikan kokemus puolestaan paljastaa, kuinka terapeuttiseen eetokseen liittyvät, naista vastuullistavat käytänteet rajoittavat naisen toimijuutta parisuhdeväkivaltatilanteessa.

Häpesin, että minun rakkain ihminen oli minua lyönyt. Häpesin epäonnistumistani parisuhteessa, johon olin lähtenyt pohjattomasti uskoen ja toivoen täynnä suunnitelmia. Enhän minä voi epäonnistua, mitä siitä kaikki sanoisivat! [...] Ajattelet, että mies varmaan erehtyi, kun löi, hänelle sattui vahinko, kun keitti yli, se ei varmaan toistu, säikähtihän hän kai itsekin... minun on annettava miehelle tilaisuus osoittaa, että kaikki jatkuu hyvänä. En voi heittää koko suhdetta menemään tämän takia. En voi riistää lapsilta isää! Kuka karjasta huolehtii ja miehestä, jos minä lähdän. En voi ottaa ja viedä lapsia maailmalle heidän kodistaan. Sosiaalihoitaja varasi ajan perheasiainneuvottelukeskuksesta. [...] Neuvottelukeskuksen työntekijän ensimmäinen kysymys oli, käyttikö mieheni paljon alkoholia ja oliko hän humalassa kiinnikäydessään. Kumpaan kysymykseen jouduin vastaamaan kieltävästi. Työntekijä sanoi minulle, että minulla oli hyvä mies, kun ei juo. Saman asian hän toi esille myös yhteisessä neuvottelussa. Koska minulla oli hyvä, raitis mies, oli siis minun syyntä, kun olin ärsyttänyt häntä niin kovasti, että hän pahoipiteli. [...] Neljään vuoteen en uskaltanut puhua väkivallasta kenellekään. Se oli minun pikkusalaisuus. [...] Kaikki loppui sitten yhtäkkiä. [...] Minä en edes muistanut, montako kertaa mies ampui. Muistin vain, että useammin kuin kerran. Sinä hetkenä häpeäni ja syyllisyyteni hukkui. Se hävisi elämän arvokkuuden alle. Olin vähällä kuolla. Kun palasin vielä takaisin, oli elämäni saanut uuden arvon. [...] Perheväkivallasta tuli kerralla julkinen. Monille se oli yllätys eikä moni uskonut, että eroamme todella. Minäkin pidin ovea raollaan: jos mies lähtee hakemaan itselleen psykiatrasta apua, palaan. Miehen on mentävä tutkimuksiin, saatava terapiaa, mahdollisesti rauhoittavaa lääkitystä tai jotain. Mutta mies suuttui hirveästi siitä, että oli menettänyt kasvonsa - poliisit olivat hakeneet rauhallisesti nukkumassa olleen viattoman miehen! Kuulustelupöytäkirjoista olen lukenut, että mies piti parisuhdettaan täysin normaalina. [...] Miehen ja naisen väkivaltaista vuorovaikutusmallia en oppinut kotoa, mutta alistumista, nöyryyttä ja tottelemista kylläkin. Kiltin tytön rooliin. Väkivalta ei kuulunut aikuisten välisiin suhteisiin. Aikuiset olivat tasavertaisia. (Tasa-arvoon en minäkään usko.) Entisen mieheni lapsuudesta ja nuoruudesta en tiedä mitään. Hän ei koskaan kertonut. Minä olin liiankin avoin omista kohelluksista, joista hän sai syyn haukkua minua. (Annika, ”liki nelikymppinen”, A1)

Kyvyttömyydessä toimia on yhtäältä kyse naisen sisäistämästä vastuunkantajan roolista; juuri hänen tulee pitää huolta perheestä ja aviomiehestä. Toisaalta kyse on erilaisten asiantuntijoiden ja auttajien – kuten kirkon perheasiain neuvottelukeskuksen – auktoriteetillaan vahvistamasta vastuunkantajan ja uhrin asemasta. Myös Annikan vastuullistumisen kokemus kietoutuu terapeuttisen ajattelumallin raameihin: hän pitää miehelleen ”ovea auki”: jos mies suostuu ottamaan vastaan ”psykiatrasta apua”, Annika on valmis palaamaan takaisin suhteeseen. Parisuhteeseen sisältyvä vastuullistavan vallan aspekti on sikälikin ristiriitainen, että juuri terapeuttisen eetoksen mukaisesti ymmärretyä avio-

suhteen tulisi parhaimmillaan olla naisen henkilökohtaista itsenäistymisprosessia kannustava ja tukeva. Aviopuolisoiden välinen vuorovaikutus ja tunne-elämän harmonia mahdollistavat ja antavat tilaa itsenäistyvälle naiselle. Tämän ihannetilanteen vastakohta on ”erilleen kasvanut avioliitto”.

Olin 20 vuotta naimisissa; viisitoista vuotta onnellisesti (annoin periksi asioissa, joista olisi tullut riitaa). Viisi viimeistä vuotta oli kypsymistä irtaantumaan turvallisen ja arvossapidetyn avioliiton kahleista. Mieheni oli nuorena hyvinkin temperamenttinen, auktoriteettinen ja välillä, anteeksi vain, seksihullu. Avioliitossa en päässyt itsenäistymään, jouduin tilanteisiin, joita kaduin ja itkin jälkeenpäin. Avioliitosta syntyi kolme kunnollista ja reipasta poikaa. Kuopus oli kolmen ikäinen, kun en enää jaksanut jatkaa yhteistä taivaaltamme. [...] Muutuin ahkerasta työssäkävijästä, äidistä ja rakastajasta väsyneeksi ja voimattomaksi alistujaksi. Työ alkoi tuntua tärkeämmältä kuin toisistaan erille kasvanut avioliitto. Minun oli pakko valita jompikumpi, koska en jaksanut enää taistella kotona töiden jälkeen. [...] Sitten tapahtui eräänä lauantai-iltana sellaista, jota en osannut aavistaakaan. [...] Hänen [aviomiehen] itsehillintänsä petti pahemman kerran, ensimmäisen ja viimeisen kerran minua kohtaan. [...] Jouduin ottamaan tikit, kärsimään kasvojeni ulkonäöstä ja nykyisin arpi muistuttaa tapatumasta. Pelkäsin, että saisin turpiin myöhemminkin, kun hän sai avattua uuden kanavan. En uskaltanut elää enää hänen kanssaan ja onneksi minulla olikin jo työsuhdeasunto hankittuna. Muutin 3-vuotiaan lapseni kanssa kahdestaan asumaan. Kypsytin miestäni henkisesti avioeroon, koska hän oli muuttanutkin erotilanteessa sairaalloisen mustasukkaiseksi ja pelkäsin hänen tappavan minut jossakin vaiheessa. Etsin hänen kanssaan hänelle uutta vaimoehdokasta mm. kirjeenvaihtopalstan välityksellä. Monen yrityksen jälkeen tärppäsi ja ex-mieheni sai kunnollisen naisen ja heillä tulikin nyt huhtikuussa 10 v täyteen naimisiinmenosta. Pääsin lopulta eroon ahdistavasta, vakoilevasta seurannasta. (Reeta, 1952, A2)

Terapeuttisen aviovaimon hahmo on läsnä myös Reetan kirjeessä. Väkivalta on miehelle ”kanava”, joka avautuu, kun aviosuhde ei toimi. Reetan kokemusta määrittääkin sama toimijuuden ja vastuullistumisen ristiriitainen asetelma kuin esimerkiksi Kertun kohdalla. Reetalla näyttää kuitenkin olevan paljon erilaisia keinoja irrottautua väkivaltaisesta suhteesta. Väkivallan hän näkee yksinomaan miehen syynä, jonka ”itsehillintä petti pahemman kerran, ensimmäisen ja viimeisen kerran.” Samalla Reeta täyttää kuitenkin myös terapeuttisen aviovaimon hahmon tunnusmerkit: hän pitää huolta ex-miehensä tunne-elämästä kypsyttämällä miestänsä henkisesti avioeroon. Päästäkseen eroon ”ahdistavasta, vakoilevasta seurannasta” Reeta jopa etsi miehelle uuden, kunnollisen puolison.

Terapeuttisen aviovaimon vastuu koskee koko perheen hyvinvointia. Moni kirjoittaja kokee häpeää ja syyllisyyttä siitä, että aviosuhteen ongelmat ovat voineet vaikuttaa lasten psyykkiseen hyvinvointiin.

Vuosien varrella olin yrittänyt selvoittaa keskinäistä ongelmallista suhdettamme. Yritin hyvällä, yritin pahalla, pyysin, että menisimme puhumaan asiasta perheneuvolaan tai vastaavaan. Niin kauan kuin mieheni ”sai”, tilanne pysyi ennallaan. Tiettyssä vaiheessa rukoilin, että sairastuisin edes vakavasti ja kuolisin, koska itsemurhaa en voi(nut) ajatellaakaan. Jossain vaiheessa toivon myös, että mieheni kuolisi! [...] Yritin edelleen saada häntä kanssani

asiantuntijalle, mutta kaikki ehdotukseni torjuttiin. Nuorimmaisemme oli jo lukioikäinen – ja hän oli pitkään reagoinut sanattomaan viestintäämme ja selvään puolisoani välttelevään käyttäytymiseeni. Lopulta nuorimmaisemme sai ”hysterisen” kohtauksen, jonka jälkeen puolisoni lupautui lähtemään perheasiain neuvottelukeskukseen. Käynnit aikaansaivat sen, että pääsimme lopulta puheväleihin. Olen näiden lähes 40 v aikana miettinyt usein, mitä tilanteemme ja sen muokkaama käyttäytymisemme on vaikuttanut lapsiimme. Olen tuntenut syyllisyyttä ja ahdistusta erityisesti nuorimmaisemme kohdalla, koska hän on joutunut elämään kaikkein rankimmat vuodet kanssamme. (Pihla, 1945, A2)

Kun edellisen sukupolven nainen koki häpeää lisääntymisen normin mukaisesti lapsettomuudesta tai aborttiin turvautumisesta, Pihla ja Kerttu kantavat häpeää ja syyllisyyttä lasten emotionaalisesta ja psyykkisestä hyvinvoinnista. Myös äitiys subjektiuden muotona psykologisoituu: naisen velvollisuus on pitää huolta avioliiton tunnetilasta, sillä se on myös lasten psyykkisen hyvinvoinnin kasvualusta. Tässä kohtaa naiskirjoittajat jakavat sotien jälkeisen suomalaisen sosiaalipolitiikan ja perheneuvonnan keskeisen huolen siitä, kuinka perhe- ja avioelämä vaikuttaa lasten emotionaaliseen ja psyykkiseen kehitykseen. Perheen sisäisen, emotionaalisen ja yksittäisiä perheenjäseniä tyydyttävän tasapainon ajateltiin toimivan koko yhteiskunnan hyväksi.⁵⁰⁷ Tämän uuden, psyykkisesti hoivaavan naiseuden normin vastakohtana ja heijastuspintana näyttäytyvät naiskirjoittajien kokemukset omista äideistä ja heidän tarjoamasta kasvatuksesta. Huono äiti on tunnekylmä, alistuva uhri ja autoritaarinen kasvattaja. Hyvä äiti pitää puolestaan huolta lasten psyykkisesti tasapainoisesta kasvuympäristöstä: parisuhteesta.

5.1.4 Terapeuttinen jumalasuhde

Tarkastelen seuraavaksi kysymystä siitä, kuinka terapeuttiseen eetokseen kytkeytyvä itsenäistymisen vaade liittyy naiskirjoittajien uskonnollisuuteen ja erityisesti jumalasuhteeseen. Matti Hyrckin suhteessaolon perusmielikuvien teorian näkökulmasta tarkasteltuna vanhimpien kirjoittajien jumalasuhdetta määrittivät ennen kaikkea Hallitsija- ja Vaatija-hahmoiset jumalakuvat, jotka edellyttävät ihmiseltä nuhteettomuutta ehtona hyväksyvälle jumalasuhteelle. Tällaiset jumalakuvat vahvistivat ja pitivät yllä pyhän avioliiton järjestystä ja sen määrittelemää paikkaa naissubjektille, jolloin alistumisen normi saatettiin kokea jopa jumalallisena velvollisuutena. Alistavasta ja autoritäärisestä kasvatuksesta irrottautumista ja itsenäistymistä korostaville toisen ikäpolven naiskirjoittajille tällainen uskonnollisuus on lähtökohtaisesti naiseen kohdistuvaa, alistavaa väkivaltaa.

Olen kasvanut evankelisella alueella ns. uskovassa perheessä uskovien sukulaisten ympäröimänä. Rangaistuksen pelon, häpeän ja syyllisyyden käyttö kasvatuksessa oli perinne. Lisäksi patriarkalisuudesta johtuen naisten oletettiin olevan nöyriä, nuhteettomia, kaiken anteeksiantavia ja omat tarpeensa ja tunteensa ohittavia. Rovastin tyttären nainut setäni osoitti lisäksi avointa väheksyntää talonpoikaisen taustan omaavaa äitiäni kohtaan, pilkatellen häntä ja myöhemmin myös minua avoimesti. Tämä taustanani johti siihen, että opin jo

⁵⁰⁷ Helén 1997, 330–331.

pienenä häpeämään omaa olemustani ja kyseenalaistamaan kaiken, mikä liittyi naisellisuuteen, naisen rooliin ja identiteettiin. Sain siis äidiltäni perinnöksi uhrin roolin ja kaikenkattavan häpeän, mutta myös syyllisyyden siitä, että en osannut olla perheen odotusten mukainen. Vähitellen kasvoin ylivelvollisuudentuntoiseksi lapseksi, joka yritti suojella äitiään ja pitää perheen luurangot kaapissa, säilyttää ja piilotella ns. perhesalaisuuksia parhaansa mukaan. Näistä salaisuuksista kasvoi uusi ylivoimainen, koko perhettä eristävä möykky ja uusi valtava häpeän aihe. [...] Avuttomaan, häpeävään uhrin rooliin kasvaminen kasvatti sisälleni vihan ja itsevihan, joka oli vähällä tuhota koko elämäni. Olenkin kokenut niin, että häpeä synnyttää vihaa häpeän aiheuttajia kohtaan, mutta koska kiltille tytölle omien vanhempiensa ja sukulaisensa vihaaminen on hyvin kiellettyä, se tulee torjutuksi, mutta aiheuttaa tiedostamattomankin valtavan syyllisyyden. Tämä on kokemukseni - häpeä, viha ja syyllisyys ovat tiukasti yhteydessä toisiinsa. Turhasta vastuunkannosta ja neuroottisesta syyllisyydestä vapauduin aidot vihantunteeni tunnistaen ja niistä vastuun ottaen. [...] Edellä kuvaamani häpeä ja syyllisyys ovat olleet mielestäni neuroottisia ilmenemismuotoja - vasta ne kohdattuani olen pystynyt selvästi tunnistamaan ns. terveen häpeän ja syyllisyyden, joiden merkitys taitamattomasti toimiessani on ollut myönteisen kasvattava ja ns. oikealla tiellä pitävä. Olen kokenut valtavan syyllistämisen ja hylätyksi tulemisen tunteen, kun määrätietoisesti ryhdyin irrottautumaan ydinperheeni henkisestä väkivallasta ja alistamisesta, taloudellisesta hyväksikäytöstä. Se johti vaikean kriisin kautta oman elämän löytymiseen, itsenäistymiseen ja ihmisarvoni palautumiseen. Ymmärrän kasvaneeni riippuvuuteen ihmisistä, jotka eivät itse kyenneet elämäänsä rakastamaan, vaan heidän tapansa selviytyä oli sitoa ja kasvattaa syyllistämällä, häpäisemällä ja hylkäämisen uhalla. He käyttivät uskontoa ja Jumalan sanaa väärin alistamisen välineinä ja saivat paljon pahaa aikaan. Enää minulla ei ole tarvetta vajota maan rakoon häpeästä eikä kiemurrella syyllisyydessä, olen myös oppinut tervettä riippuvuutta lähimmäisistäni. (Mervi, 1956, A1)

Mervin kirje tiivistää toisen ikäpolven naiskirjoittajien uskonnollisuudelle ja jumalasuhteelle antamat erilaiset merkitykset. Uskonnollinen elämänalue noudattaa naiseuden tavoin terapeutin eetos suuntaviivoja. Samoin kuin omaksi itseksi tulemisen prosessia, myös uskonnollisen kokemusmaailman kehitystä kuvataan paljon juuri kasvun, taistelun tai etsimisen ja löytämisen kaltaisten vertauskuvien avulla. Omaksi koetun uskonnollisuuden luonnetta kuvataan paljon myös *väärän* ja *aidon uskon* välisellä erontella, joka samalla kytkeytyy ajatukseen menneestä ja nykyisestä minästä. Väärä usko on patriarkaalista, alistavaa, häpäisevää ja syyllistävää – sanalla sanoen naiseuden alistamisen väline. Väärää uskoa leimaa epäaitous ja tunnekylmyys. Se on myös tekopyhää rituaalien ulkokohtaista suorittamista ja kilttiä tottelemista.

Uskovaisiin olen tutustunut ja olin vähällä erehtyä jättämään aikuistumiseni kesken liittymällä heihin. Olisin saanut jäädä äidin helmaan ja päästä omasta vastuunkannosta. Olisin vain ollut yhä kiltti tyttö eli noudattanut uskonnon rituaaleja & epäjumalanpalvontaa. Huh mitä hurskastelua ja omahyväistä tekopyhyyttä. Olen melko katkera uskonnolle, koska juuri se on luonut pohjan naisten alistamiselle & hyväksikäytölle! Miehet ovat kirjoittaneet ja tulkinneet kaiken omien valtapyrkimystensä mukaisesti! Paavali oli poikamies ja kehtasi vaientaa naisen: 1 Kor 14:36 *“vai teistäkö Jumalan sana on lähtöisin, vai ainoastaan teidänkö tykönne se on*

tullut.” Naisia pelättiin heidän intuitionsa & herkkyytensä vuoksi... Käärme (= tieto, viisaus) antoi hedelmän ENSIN NAISELLE... Kyllä olisi aika alkaa kääntää Raamatun vertauskuvateksti todelliselle selkokielelle, eikä tarjota sitä lapsellisesti kirjaimellisessa muodossaan No, kaikella on aikansa, ja jokaisella Tiensä. (Helli, 1957, A1)

On hupsua sanoa tulevansa joksikin, kun ei tiedä, miksi sitten tulee. Mutta niinpä minäkin 28 vuotiaana juuri uskoon tulleenä olin uskovainen, luja, korskea ja tietäväinen. Osasin ulkoa kaikenlaista Isosta kirjasta. Kävin paljon siihen aikaan muodissa olleiden evankelistojen kokouksissa imemässä hurskautta itseäni. [...] Lapsuudenkodissani ei uskonnollisuutta harrastettu. Mummi ja ukki kävivät rituaalinomaisesti Pääsiäis ja joulukirkossa. Ja koska minä olin niin vihainen kuin omalle suvullenikin olin halusin tehdä kaikki toisin, rukoilin hurjuuksissani, että Minä haluan olla sellainen oikea uskovainen, jonka elämän perusasia on Jumala ja kaikki, mitä siihen liittyy, en mikään rituaaliuskovainen. Kun myöhempiä elämänvaiheitani ajattelee ja niitä tuskaisia rukouksen ja yksinolon hetkiä, hiljaisia erämaita (sielunmaisemaa) ym. voisin vieläkin oikeastaan sanoa, että jos joku tällainen nuori tulisi tuollaisen rukouksen kanssa luokseni ja pyytäisi hengellistä neuvoa, en tiedä uskaltaisinko tätä tietä suositella. Minun hengellinen tieni vei siis pois kiivashenkisistä rukouksilloista ja evankelioimistilaisuuksista hiljaisuuteen. Luin kyllä hartauskirjallisuutta. Pidin jossakin vaiheessa Raamattupiirejä kirkolla ja olin suosittakin vetäjä, mutta etsin jotain muuta. Ja löysinkin. (Iris, 1954, A2)

Väärän ja aidon uskon merkitsevin ero liittyy kysymykseen siitä, kuinka uskonnollisuus tukee naisen itsenäistymispyrkimyksiä. Hellille uskonto ja uskovaisuus ovat kärjistetysti naisyksilön ”aikuistumista” ja ”vastuunkantoa” estäviä ja tukahduttavia patriarkaalisia instituutioita. Iriksen kertomus puolestaan havainnollistaa, kuinka uskonnollisen elämän ratkaisut voivat toimia itsenäistymisen ja omaksi itseksi kasvamisen keinoina (”Ja koska minä olin niin vihainen kuin omalle suvullenikin olin halusin tehdä kaikki toisin, rukoilin hurjuuksissani, että minä haluan olla sellainen oikea uskovainen”). Lapsuudenkodin väärä uskonnollisuus oli korkeintaan ”pääsiäis- ja joulukirkkoon liittyviä rituaaleja”, aidossa uskossa Jumala ”ja kaikki mikä siihen liittyy” olivat elämän perusasioita. Myöhemmin Iriksen kertomus kuitenkin paljastaa, ettei nuoruuden uskonnollinen elämä ”kiivashenkisine rukousiltoineen ja evankelioimistilaisuuksineen” kuitenkaan tarjonnut lopullista tyydytystä. Kirjoitushetkellä nuoruuden hengellisyys näyttäytyy Irikselle yksinäisenä ja autiona verrattuna siihen aitoon uskonnollisuuteen, jonka hän on onnistunut pitkän etsimisen jälkeen löytämään.

Löysin Jumalasta (pitkän mietinnän ja joidenkin hyvien kirjojen kautta) sellaisen isän, jota minulla ei ollut. Löysin sellaisen armahtavaisen äidin, jota minulla ei ollut ollut. Löysin jopa armoa yksinäisyyteeni. Olen aina rukoillut paljon, eikä myöskään komplementtiivinen rukous ole minulle vierasta. Oikeastaan tällä hetkellä se on ainut rukouskieli, joka toimii. Mutta olen löytänyt myös Jumalan, joka ei anna helppoja vastauksia, joka pyytää kanssaan hiljaisuuteen, vaikka olisi kiire ja pitäisi saada lohtua ja varmuutta, että asiat järjestyisivät. Olen saanut itkeä ja kiukuta kohtaloani ja sitä, että ”kun Sinulla olisi ollut mahdollisuus luoda minusta vaikka mitä, miksi minut tällaiseksi teit” ”Missä olit silloin” ”Missä, Kuka Olet???” Loputtomia kysymyksiä, kunnes olen kylmästi kääntänyt selkäni ja vihan vimmoissani ollut ot-

tamatta yhteyttä ylöspäin. Ja mennyt aina takaisin, MUTTA EN PELOSTA. Siis Jumalasuhteeni on hyvin myrskyisä. Kun [...] olin rukoushetkessä Valamossa ja kuuntelin ja aistin tunnelmaa, melkein naurahdin ylöspäin, että näin siinä on käynyt. Sinä olet minut kesytännyt, tässä minä olen sinun edessäsi. Tämä on minun kotini. [...] Jossain sisälläni kulkee tie, jolla kulkiessani teen asioita muistaen, että olen aina Jumalan edessä. En paranoidisessa tarkailussa, vaan luojaan kiitos olen edes jonkun silmissä katsomisen arvoinen. (Iris, 1954, A2)

Laadullisesti aito jumalasuhte on suhde, jota Iris kokee kaivanneensa lapsuudessaan ja nuoruudessaan. Jumalasuhte korjaa ja täydentää ne puutteet, joita yksilön kehitykseen psykoterapeuttisten ajattelumallien mukaan voi liittyä: Jumala edustaa Irikselle vanhempia, joita hänellä ei koskaan ollut. Aito jumalasuhte on emotionaalisesti täydellinen suhde. Se kestää vaikeatkin tunteet, jolloin ihminen voi paljastaa itsensä aitona ja vilpittömänä. Jumalasuhteessaan Iris on "saanut itkeä ja kiukuta" omaa kohtaloaan ja kääntää selkänsä Jumalalle "vihan vimmoissaan" pelkäämättä kosta. Samankaltainen kokemus on vuonna 1943 syntyneellä Virpillä, jolle armahtavan jumalasuhteen löytäminen tarkoitti samalla vapautumista ulkoapäin annetuista kaavoista ja täydellisyysdentavoittelusta.

Nyt kun jälkeinpäin ajattelen elämäni, saattaa ehkä olla jotain yhteyttä lapsuuden hylkäämiskokemuksella ja tunteella Jumalan hylkäämisestä. Kun löysin uudelleen armollisen Jumalan, minun ei ole tarvinnut tehdä ja ajatella asioita niin kuin "kuuluisi" tehdä. Myöskin evankeliumin julistus on muuttunut armahtavammaksi. Minä seison yksin Jumalani edessä ja hänelle olen vastuullinen. En pyri edes olemaan jonkun kaavan mukainen enkä täydellinen. "Vapauteen Kristus meidät vapautti." Eikä minun tarvitse elää pelossa kaikista tekemisistäni. Mikä riemullinen tunne! Pikku hiljaa olen löytämässä uuden, hyvän Isä-suhteen Jumalaani. Haluaisin löytää Hänestä myös äidillisen puolen, äidin rakkauden. (Virpi, 1943, A1)

Matti Hyrckin objektisuhdeteoreettisen mallin mukaisesti edellä olleissa lainauksissa esiintyvän jumalakuvan voi nimetä *Parantajaksi*. Parantajana nähty Jumala kestää Hyrckin mukaan ihmisen tarvitsevuuden kostamatta ja romahtamatta. Parantaja-hahmoinen Jumala ohittaa kysymyksen subjektin moraalisisista ominaisuuksista. Sen sijaan hän pyrkii auttamaan ihmistä löytämään elämänsä enemmän tyydytystä, iloa ja onnea tästä maailmasta.⁵⁰⁸ Parantaja-jumalakuvaa voi pitää toisen ikäluokan naiskirjoittajien keskeisenä Jumalan hahmottamisen tapana. Jumalasuhteen emotionaalinen ja yksilöllistä kasvua tukeva luonne liittyy elimellisesti naissubjektiutta määrittävään terapeutiseen eetokseen. Vasta kulttuuriseen psykologisoitumisprosessiin liittyvät ajattelutavat mahdollistavat jumalasuhteen ymmärtämisen eräänlaisena terapeuttisena tunnesuhteena, jossa Jumala pyhien vaatimusten ja rikkomattomien normien asettamisen sijaan ohjaa ihmistä kohti aitoa itsetuntemusta ja itsenäistymistä. Samalla jumalasuhteen perustana olevaksi tunnekokemukseksi nousee syyllisyyden sijaan häpeä. Syntien ja niiden sovitamisen sijaan kysymys on yksilön minuuden kelpaavuudesta jumalasuhteessa.

Erilaisten psykodynaamisten ajattelumallien mahdollistama Parantaja-hahmoinen Jumala voimistaa sellaista subjektivoitumisprosessia, jossa keskeiselle sijalle asettuu

⁵⁰⁸ Hyrck 1995, 260-261.

oman, aidon minän löytäminen. Samalla jumalakuva tarjoaa yksilölle välineitä asettua vastarintaan ahdistavaksi koettua pyhän avioliiton eetosta kohtaan. Parantaja-hahmoinen jumalakuva ja itsenäistymisen kulttuurinen velvoite liittyvät toisiinsa yhtäältä siksi, että ne molemmat nousevat terapeuttisen eetoksen puitteista ja toisaalta siksi, että ne edellyttävät ja tukevat toinen toisiaan yksilön kamppailussa kohti aitoa minuutta.

Sen olen havainnut, ettei meidän seksuaalisuuttamme ja käyttäytymistämme määrää ainoastaan uskonto vaan myös kasvatus. Meistä tulee sellaisia miehiä ja naisia, kuin millaisiksi meidät vanhemmat (omista lähtökohdistaan) määrittelevät. Jokainen käy sitten oman kasvunsa läpi. On ollut vaikea hyväksyä itsensä naiseksi (ja halutuksi), kun koskaan isä ei voinut minua tyttärenä hyväksyä. Olisi halunnut pojan. Vie pitkän tien ja kasvun, että voi sanoa; ihana että minä olen minä ja tällainen nainen. Kyllä minä kelpaan. Jumalasuhteestani olen löytänyt tuen olla oma itseni. (Iris, 1954, A2)

Itsenäistyminen pyhän avioliiton järjestyksen alistavasta vallasta on edellyttänyt naiskirjoittajilta itsenäistymistä myös uskonnollisuuden alueella. Hyvin monelle kirjoittajalle minuuden itsenäistymisprosessi on samalla kasvamista nuoruuden ”rituaalinomaisesta”, ”alistavasta” ja ”tunneköyhästä” uskonnollisuudesta kohti aitoa ja omakohtaisesti koettua uskonnollisuutta. ”Menneen ajan uskonnollisuutta” ei näin ole mahdollista nivoa osaksi uudenlaisen, itsenäisen naissubjektin itseymmärrystä. Pikemminkin uudenlainen tapa nähdä Jumala hyväksyvänä Parantajana voimistaa ja tukee naisen subjektivoitumisprosessia omaksi, aidoksi minäksi.

Kun minulle nyt sairaslomaa antanut psykiatri ja hyvä työtoverini sanoi eilen, että Jumala joskus tekee näitä kriisejä meille ja vaikka emme nyt niitä ymmärrä hyväksi, ne voivat kääntyä hyväksi. Edelleen hän jatkoi, että Jumalalle saa kyllä olla vihainenkin. Uskon tuon kaiken enkä ole vihainen Jumalalle, sillä uskonkasvuuni on ollut niin vaikea ja kiukkuja täynnä Jumalaa kohtaan, että olen jo ymmärtänyt aikoja sitten, että minä sen taiston häviän, sitä paitsi suhteeni Jumalaan on tällä hetkellä sellainen, että se kriisi [avioero] tulee olemaan minulle hyväksi. Hurskastelematta voin uskoa, että Jumala repäisee minut irti suhteesta, joka ei minulle mitään anna. Tästä olen rukouksissani puhunut hänelle ainakin 6 vuotta jo. [...] Kun mieheni ei voinut minuun viimeisinä aikoina koskea (ja minä sinisilmäisenä ihmisenä en olisi voinut edes kuvitella, että on uskottomuudesta kysymys), kyllä se kiusasi. Nyt koen sen torjuntana. Minua ei haluta. Olen lapseni kasvattanut, tehnyt kiltisti työni ja ollut kiltti ja tunnollinen ihminen, mutta torjuttu. Kerran rukouksissani tämän vuoden puolella ”karjaisin” yläkertaan, että kuka hitossa haluaa loputtomasti olla kiltti ja tunnollinen. En minä ainakaan. Haluan olla Rakastettu!!! Ja tämä tapahtui ennen näitä hirveitä tapahtumia. Mutta hyvä kun tapahtui. Tämä tulee olemaan siltani tulevaisuuteen. Vastuuni kannan aina, mutta tehtävänäni tässä elämässä ei ole olla tunnollinen vaan rakastaa ja olla rakastettu. (Iris, 1954, A2)

Juuri itsenäistymiseen kannustava piirre erottaa voimakkaimmin kahden käsitellyn ikäpolven ihmisten jumalakuvia. Ensimmäisen ikäpolven kirjoittajien kokemuksia leimasi Jumala, joka velvoitti ihmiset lakinsa alle. Martti Hyrck näkee, että Hallitsija- ja Vaatija-hahmoille jumalakuville perustunut vuoden 1948 *Kristinoppi* ei tarjoamansa jumalaku-

van puolesta tukenut ihmistä aikuistumaan ja itsenäistymään. Päinvastoin, tällaiset pyrkimykset tulkittiin juridis-moraalisesta sävystä käsin synnin ilmentymiksi.⁵⁰⁹ Juuri tämänkaltaisen alistavan uskonnollisuuden toisen ikäpolven naiskirjoittajat nimeävät ”vääräksi uskonnollisuudeksi”. Esimerkiksi Kertun kirje, johon sisältynyttä itsenäistymisprosessia ja jakoa väärään ja oikeaan syyllisyyteen käsittelin edellä pitkälti, sisältää ajatuksen siitä, että itsenäistyminen on edellyttänyt uudenlaisen jumalasuhteen rakentamista. Kertun nuoruudessaan kokema väärä syyllisyys liittyy nimenomaan ankaraan jumalakuvaan.

Olen koettanut selittää kohdallani oikeaa ja väärää syyllisyyttä. Jumala-kuvani on pitänyt panna uusiksi - saada ankaran Jumalan tilalle rakastava, armahtava Isä. (Kerttu, 1943, A1)

Itsenäisen naissubjektin ja Parantaja-hahmoisen Jumalan sidos näkyy myös niillä kirjoittajilla, jotka kokevat omaksi itseksi tulemisen prosessinsa epäonnistuneen tai olevan yhä kesken. Esimerkiksi Tuuli, jonka kirjettä käsittelin jo aiemmin, ymmärtää jumalasuhteen sa kymmeniä vuosia kestäneenä, työläänä ”taisteluna”, jonka lopputuloksena Tuuli kertoo ymmärtävänsä ”vähän armonrippeitä”.

[E]ro aiheutti sen että olin tyhjän päällä, hirveä syyllisyys ja häpeä kun kasvatus oli sellanen että minkä Jumala on yhdistänyt sitä ei ihminen voi erottaa. Taistelin Raamatun sanaa vastaan kun sielläkin naisesta puhuttiin vain huorana tai porttona tai mahdonnana ja muita rooleja ei paljon ollut[.] [...] Jumala löysi minut. Aluksi oli hirveitä ahdistuksia. Rukouksiin ei tullut vastausta, sitten luovutin ja sanoin että okei menen sitten helvettiin jos niin tahdot kun et kerran kuule helvettiähän tämä on ollut koko tämä minun elämä ei tämä enää tästä voi paljon paheta. Siihen tuli sitten rauha. En tunne Jumalaa isäksi. Naisena täytyy sanoa että ei siinä raamatussa ole paljon naiselle mahdollisuuksia annettu jos sitä kirjaimellisesti lukee. En tiseen avioliittoon on vaan eronneenkin palattava nyrkin ja hellan väliin jos kirjaimellisesti ottaa tai oltava yksin. Mistä sitten löysin armahtavan jumalan. Pikkuhiljaa ehkä parinkymmenenvuoden opettelu ja taistelun jälkeen olen vähän armonrippeitä ymmärtänyt. Eniten jurppii se että pitäisi pyydellä anteeksi sitä että itselle on tehty väärin, on viety ihmisenä olemisen oikeus ja itsetunto, oikeus tehdä omat virheensä niinkun miehellä on. Sekin jurppii kun puhutaan syntisestä naisesta ja siinä on kumminkin kaksi ollu asialla. [...] Ketä palvelee ihmisten leimaaminen saarnoissa ja sakramenteissa? Miksei Daavidia leimata huoraksi ja murhamieheksi vaikka hän jos kuka vietti Urian vaimon ja liekki edes vietellyt sitä silloinhan Kuninkaan sana oli kun Jumalan laki. Se siitä. [...] Jäi vielä paljon pelkoja ja häpeää kertomatta Niinkun nyt kirkonkiroukset ja pannaan julistukset jotka kuuluivat lapsena kasvuympäristön sanavarastoon. (Tuuli, 1948, A2)

Tuulille armahtava jumalasuhte on kuin etäinen toive: itsenäistymisen prosessi on vielä kesken eikä Jumalaan koeta Kertun tai Iriksen lailla voimakkaan yksityistä ja intiimiä suhdetta. Tuulin jumalakuvassa onkin piirteitä Matti Hyrckin kuvaamasta *Vetäytyjä*-hahmoisesta Jumalasta, joka on kaukana ihmisestä ja jonka tyydyttävään yhteyteen ihmi-

⁵⁰⁹ Hyrck 1995, 261.

sen tulee itse aktiivisesti pyrkiä.⁵¹⁰ Kun Kerttu ja Iris hahmottivat Jumalan armollisena ja luotettavana, hyvään vanhempaan samaistettavana hahmona, Tuulin armahtava jumalasuhde näyttää peittyvän ”saarnan ja sakramenttien” ihmistä leimaavan sävyn alle. Tuulin kirjeessä on ikään kuin vasta oraallaan se eronteko, joka monien muiden naisten kokemuksissa on selkeämpi ja ehdottomampi: armahtavan Jumalan ja uskonnollisten yhteisöjen välillä on pohjimmiltaan sovittamaton ristiriita.

Kun nuorempana mieheni pidätettiin [...], kun itse edellisenä iltana olin pitänyt Raamattutuntia, häpesin hirveästi ja yritin salata sitä. Siinä koin uskonnollisen painostuksen. Vaatimus olla ”kunnon kansalainen ja kuuliainen Herran nuhteessa oleva” on mielestäni vieläkin seurakunnissa olemassa. Minulle soiteltiin vielä pari vuotta sitten ja muistutettiin siitä, että jokainen kuuluu kuulua seurakuntaan ja käydän kokouksissa. Miksi, jos on väsynyt ja voi jutella Jumalan kanssa muutoinkin. Tai entäs jos ei huvita? Eikö siis Jumala puhuisi yksinäisille? Seurakunnan aktiivimaallikkojäsenenä häpesin myös naiseuttani. Tuntui, että vain miehen sana seurakunnassa painaa. Nainen on pahasta ja kiusauksena. Meikkaaminen ja itsensähoitaminen oli syntiä. En kylläkään sitä kokonansa jättänyt ja nyt en jättäisi enää yhtään pois naiseuteni osoittamisesta. (Iris, 1954, A2)

Iriksen suhde seurakuntaan näyttäytyy ikään kuin pakkovallan alle asettautumisena. Koska hän on käynyt Jumalan kanssa pitkän ja vaivalloisen prosessin tullakseen omaksi itsekseen, ei hän koe voivansa palata naiseutta leimaavaan ja häpäisevään yhteisöön. Iriksen kokemusmaailmassa seurakunta ja jumalasuhde edustavat kahta hyvin erilaista uskonnollisuuden aluetta: seurakunta rinnastuu lapsuuden ja nuoruuden alistavaan kasvuympäristöön, kun taas intiimi, hyväksyvään vuorovaikutukseen perustuva jumalasuhde on oman naiseuden elinehto. Tässä mielessä seurakunnat ja muut uskonnolliset yhteisöt voivat kirjoittajien kokemuksissa edustaa ”vääriä” ja ”epäaitoa”, yksilöä alistavaa uskonnollisuutta.

Kirjeissä toistuvaa aidon ja väärän uskonnollisuuden erontekoa on mahdollista selvittää myös *institutionaalisen ja kansanomaisen uskonnollisuuden* välisellä käsitteellisellä eronteolla. Kimmo Kääriäinen näkee, että institutionaalinen uskonto on koherentti ja vakiintunut merkitysjärjestelmä, jonka opit hyväksytään virallisilla päätöksillä. Kansanomaista uskonnollisuutta määrittää puolestaan se, ettei sitä ole organisoitu uskonnollisten asiantuntijoiden toimesta, jolloin se voi sisältää hyvinkin heterogeenisiä ja keskenään yhteensopimattomia elementtejä.⁵¹¹ Itsenäistymisprosessia tukevan Parantaja-hahmoisen jumalakuvan voikin ajatella ohjaavan naiskirjoittajia kohti eräänlaista kansanomaista uskonnollisuutta, jota määrittää ennen kaikkea *privatisoituminen*⁵¹²: ihmisen ja Jumalan

⁵¹⁰ Hyrck 1995, 204–207.

⁵¹¹ Kääriäinen 2003a, 120.

⁵¹² Thomas Luckmann esitti vuonna 1967, että modernia länsimaista uskonnollisuutta määrittää ennen kaikkea yksilöllistyminen. Esimerkiksi pelastuksen ja elämäntarkoituksen kysymykset ovat muuttuneet yksilön yhteiskunnallisista instituutioista vapautumisen seurauksena henkilökohtaisiksi ja yksityisiksi. (Luckmann 1967, 97–106.) Uskonnollisuuden privatisoituminen eli yksityistyminen on usein nähty modernisaatiokehityksen seuraukseksi, jolloin ”suurten kulttuuristen kertomusten” murtuminen johtaa tilanteeseen, jossa yksilöllä on enemmän valinnanvapautta toteuttaa moraalisia valintojaan ja uskonnollisuuttaan. (Kääriäinen 2003b, 223.)

suhde on intiimi ja muilta ihmisiltä suljettu, sillä se on täynnä henkilökohtaisia merkityksiä. Kirjeaineiston valossa näyttäisikin siltä, että uskonnollinen privatisoituminen ja kulttuurinen psykologisoitumisprosessi kytkeytyvät ilmiöinä toisiinsa. Juuri sisäisyyttä, aitoutta ja henkilökohtaista kasvua korostava psykodynaaminen tulkintakehys luo yksityistä ja henkilökohtaiseksi koettua – mahdollisesti kirkon virallisesta opetuksesta poikkeavaa – uskonnollisuutta.⁵¹³ Jumalasuhteen yksityinen luonne on välttämätön edellytys yksilön oman, eletäväksi koetun elämän saavuttamiseksi. Tämä ajatus toistuu aineistossa taajaan saaden erilaisia muunnelmia. Esimerkiksi vuonna 1946 syntynyt Veera kirjoittaa, kuinka hän haki apua avioliitossa tapahtuvaan väkivaltaan helluntaiseurakunnan ja myöhemmin luterilaisen seurakunnan piiristä – turhaan.

Lopulta aloin uskoa että minussa oli joku hirveä vika kun elämäni oli niin vaikeata. [...] Olisi ollut hirveä häpeä jos joku olisi saanut tietää että minua lyödään ja alistetaan kaikin mahdollisin tavoin. Ainoa turvani oli Jumala ja puolestani rukoilevat ihmiset, joista sain lohtua. Sitten vuosien päästä aloin pikkuhiljaa kerätä rohkeutta ja aloin käydä hengellisissä tilaisuuksissa. [...] Alussa seurakunta tuki minua rukouksin ja rohkaisuin, mutta kun elämässäni ei alkanut mitään ihmettä tapahtua, mieheni ei pelastunut, sairauteni eivät parantuneet, omaiseni eivät tulleet uskoon ja taloudellinen tilanteenikin pysyi heikkona ja lopulta mieheni teki konkurssinkin niin lämpö ja välittäminen hiipuivat ja tilalle tuli laki ja painostus. Vaikka seurakuntakin käytti puhujan ja runonlausujan lahjojani sekä kirjoituksiani hyväkseen sain pikkuhiljaa tuntea ja kuulla että vika elämäni surkeuteen saattoi olla itsessäni. Se tuli selväksi monin eri tavoin. [...] [P]alasin sydän särkyneenä isieni kirkkoon. Eroprosessi oli raskas ja vaikea. Olihan siellä olleet ainoat ystäväni ja sosiaaliset kontaktini. Oli asioita joita jäin kaipaamaan. Olen yrittänyt löytää paikkaani luterilaisuudessa mutta minulle ei ole syntynyt mitään kiinteää yhteyttä eikä ystävyysuhteita kirkkoon. Osasyynä siinä on sekin että olen huono terveydeltäni enkä jaksakaan osallistua tarpeeksi aktiivisesti. Noin kymmenisen vuotta sitten aloin löytää kirjallisuutta ja muuta tietoa luonnevikaisuudesta ja sen myötä aloin koota rohkeutta avioeroa varten. Erosimme viisi vuotta sitten hyvin monimutkaisin koukeroin. [...] Tänä päivänä olen yksinäinen ja yksin mutta voin opetella olemaan oma itseni, sellainen ihminen joka oikeasti olen. Olen löytänyt armollisen Jumalan, lapsuuteni tutun ja turvallisen joka ei vaadi minulta mitään vaan hyväksyy minut juuri tällaisena kuin olen. Minun ei tarvitse olla parempi, enkä minä ole huonompi kuin kukaan muukaan. Koska siihen on vaikea uskoa ja sitä on vaikea ymmärtää en sitä paljoa mieti. Uskon vaan sen minkä Raamattu ilmoittaa. Uskon anteeksiantoon ja sen elvyttävään ja vapauttavaan voimaan. (Veera, 1946, A1)

Yksi keskeinen syy sille, että naiskirjoittajat kokevat henkilökohtaisen jumalasuhteen tärkeämmäksi kuin seurakuntaan tukeutumisen on se, etteivät he koe tulleen autetuiksi ja kohdatuiksi ihmisten edessä niiden kysymysten kohdalla, joihin he ovat kaivanneet kipeimmin apua. Seurakunnassa voi olla vallalla ”lakihenkisyys”, kun taas yksityinen jumalasuhte eheyttää ja antaa voimia. Seurakunnan apuun turvautuminen on pahimmillaan voinut altistaa jopa hyväksikäytölle, syyllistämislle ja häpäisylle.

⁵¹³ Ks. myös Kivivuori 1999, 137.

Parisuhteen rikkoutuminen, olen kokenut sekä fyysistä että henkistä väkivaltaa, josta en ole voinut puhua. Oma identiteetin rikkoutuminen, ja kokoaminen on ollut helpompaa vaikenemalla. Seurakunnassa on IHAN toivotonta yrittää keskustella näistä asioista, ne jäävät 'ilmaan' tai palautuu takaisin niin, että minut syyllistetään. Lisäksi itse pidän sopimattomana puhua muista pahaa. Hengelliseen elämään tämä on vaikuttanut niin, että olen hyvin lähellä Jeesusta. Kaikissa avunpyynnöissäni ihmiseltä olen jäänyt vaille apua. Olen nimenomaan rukouksessa saanut johdatuksen kääntymään seurakunnan työntekijöiden puoleen, mutta en ole tullut autetuksi. Niin että pallo on Jumalalla. En halua repiä jatkuvasti arpeutuneita haavoja- ni auki, on päästävä eteenpäin, olen ihminen. Sitä mukaa kun Jumala eheyttää ja antaa voimia, tulen autetuksi ainoastaan rukouksen kautta. Ja kiittämällä ja palvomalla Jumalaa. (Netta, iältään "puolivälissä kuuttakymmentä", A2)

Veeran ja Netan kokemuksissa korostuu ajatus, että oman, aidon minän rakentaminen ja eheytyminen on helpompaa yksityisesti kuin toisten ihmisten parissa. Tulkitseen heidän kokemuksiaan niin, että parisuhdeväkivallan uhriksi joutumiseen ja parisuhteen rikkoutumiseen liittyvä häpeä on niin voimakasta, ettei sitä haluta paljastaa muille – etenkin, jos paljastamiseen liittyy riski siitä, että "asiat palautuu takaisin niin, että tulee syyllistetyksi". Netalle ihmisten apu tarkoittaa "arpeutuneiden haavojen auki repimistä", Veeralle uskonyhteisön tarjoama apu näyttäytyy puolestaan hyväksikäyttönä ja syyllistämisenä. Eräät kirjoittajat haluavat ja yrittävät muuttaa seurakunnassa vallitsevaa vaikenemisen ilmapiiriä. Heidän kokemuksensa häpeästä kuitenkin kielivät siitä, ettei omalle, vaivoin saavutetulle itsenäistymisen ja voimaantumisen kokemukselle välttämättä löydy resonointipintaa uskonyhteisöjen sisästä. Tässä on myös yksi syy siihen, miksi vetäytymisen yksityiseen jumalasuhteeseen voi tuntua houkuttelevalta.

Olin työstänyt naisena olemista, läheisyyttä ja seksuaalisuutta. Olin opetellut ihmisten haalamista. Halasin sekä miehiä että naisia. Monet iloitsivat, joitakin se ärsytti. Niinpä pari työtoveriani sanoi syyttävän minua lesboksi.. Jätin sen sikseen, mutta kun toisen kerran syytettiin, että opetan nuoret lesboiksi ja homoiksi, en enää kestänyt, vaan sanoin etten tällaista kuuntele, vaan tämä selvitetään. Seuraavana päivänä sain kutsun piispan puheille. Oli häpeällistä lähteä käskystä selvittämään seksuaalisuuttaan. Olin keskustelussa mielestäni avoin ja selkeäkin. Keskustelu oli asiallinen, mutta piispan kehoitus panna sordiino päälle upposi minuun syvälle. Kun lisäksi töitäni otettiin pois, elämälleni ei jäänyt paljon tilaa. Muutaman kuukauden kuluttua huomasin ajattelevani itsemurhaa. (Pirita, 1935, A1)

Institutionaaliset uskonnollisuuden muodot sopivat huonosti yhteen terapeuttiseen eetokseen nojaavan yksityisen uskonnollisuuden kanssa. Kirkon viralliset rakenteet ovat Piritalle alistavia ja aitoa olemista tukahduttavia ("Olin keskustelussa mielestäni avoin ja selkeäkin. Keskustelu oli asiallinen, mutta piispan kehoitus panna sordiino päälle upposi minuun syvälle"). Myös seurakunnassa syntyvä reaktio kielii siitä, ettei terapeuttisen eetoksen mukainen käsitys sukupuolesta ja seksuaalisuudesta sovi yhteen kirkon virallisten toimintamuotojen ja käytänteiden kanssa. Ristiriita on yllättävää sikäli, että erilaiset psykodynaamiset ajattelumallit ovat olleet esillä hyvin paljon myös teologisessa ja kirkollisessa keskustelussa aina 1950-luvulta lähtien. Psykodynaamisten selitys- ja ajattelumal-

lien omaksuminen tapahtui kirkon sisällä ennen kaikkea sotien jälkeen syntyneen perheneuvontatyön ja sielunhoidon sisällä.⁵¹⁴ 1950–60-luvuilla perheneuvontatyön menetelmälliseksi lähtökohdaksi vakiintui psykoanalyttinen teorialla, jonka nähtiin tarjoavan tietoa yksilön toiminnan taustoista ja yksilöllisestä problematiikasta sekä tarjoavan keinoja psyykkisten ongelmien käsittelyyn. Perheneuvonnan koulutusta oli tukemassa vuonna 1958 perustetun, psykoanalyttista koulutusta esimerkiksi teologeille tarjonneen Therapie-säätiön psykoanalyttikon koulutuksen saaneita terapeutteja.⁵¹⁵ Perheneuvonnan lisäksi psykoanalyttinen ajattelutapa on vaikuttanut 1940-luvulta lähtien vahvasti myös kirkon sielunhoitotyössä, jonka koulutus on ollut nykyhetken saakka vahvasti psykodynaamisesti orientoitunutta. Sielunhoidon olemus onkin muuttunut julistavasta ja opettavasta sielunhoidosta kohti ymmärtävää ja ihmisen elämäntilanteen huomioonottavaa sielunhoitoa.⁵¹⁶ Kirkon psykologisoitumista tarkastellut sosiologi Janne Kivivuori näkee, että kirkon sisällä tapahtunut ”kehitys oli osa laajempaa kulttuurista muutosta, joka näkyi muun muassa pappien kirjoittamissa, psykologiaa soveltavissa avioliitto-oppaissa, lasten kasvatusta koskeissa oppaissa ja maallisen avioliittoneuvonnan opeissa.”⁵¹⁷

Psykodynaamisten vaikutteiden painottuminen tietynlaiseen hengelliseen kirjallisuuteen ja erityisesti juuri evankelis-luterilaisen kirkon perheneuvonta- ja sielunhoitotyön alueille selittää osaltaan sitä, etteivät kirjoittajat ole kokeneet tulleeensa kohdatuiksi uskonnollisten yhteisöjen sisällä. Monet konservatiivi- ja herätyskristilliset piirit – esimerkiksi viides herätysliike – ovat jopa olleet uskonnollisuuden psykologisoitumiskehitystä vastaan.⁵¹⁸ Laajalti kulttuuriin levinnyt, aitoutta ja yksilöllisyyttä korostava terapeutinen eetos tarjoaa yksilölle kuitenkin niin selitysvoimaisia ja vahvoja välineitä ymmärtää itseään ja sitä kautta myös jumalasuhdettaan, että ”perinteinen hengellisyys” näyttää helposti kyvyttömältä ymmärtämään elämän todellisia vaikeuksia. Näin ajattelee esimerkiksi vapaaseurakunnan ”rakkaimmaksi” seurakunnaksi mainitseva Elma.

Mitäkö häpeän. [...] Sitäkö, että olen suuremman osan elämästäni ollut muiden vaikutusvallan alla ja olen se, mitä nyt olen. Mitä olen elämältä saanut, mitä se on antanut. Työtä, unohtamista, anteeksiantamista, uhrautumista. Vereslihalle asti. Sitäkö se on? Itsensä

⁵¹⁴ Vaikka psykoanalyysi oli jo 1930-luvulla suhteellisen vilkkaan teologisen ja kirkollisen keskustelun aihe, toisen maailmansodan jälkeen järjestäytynyt perheneuvontatyö nojasi vielä alkuun perinteisen kristillisen sielunhoitotyön paradigmaan, jossa korostuivat julistuksellinen luonne ja pyrkiä synninpäästön julistamiseen. Perheneuvontatyön voikin ajatella nousseen perinteisestä avioliiton pyhyyttä korostaneesta eetoksesta käsin: sodan jälkeen avioerojen lukumäärä oli nopeasti kolminkertaistunut ja perheneuvontatyö nähtiin keinoksi estää perheiden ja avioliittojen rikkoutuminen. (Ruotsalainen 2002, 15–16.) Psykoterapeuttiseen perinteeseen nojanneen perheneuvontatyön perustajan Matti Joensuun mukaan perheneuvontaa kohtaan ilmeni sen ensimmäisinä vuosikymmeninä jopa julkisuudessa esitettyjä epäilyksiä siitä, että perheneuvontatyö ohjaa ihmisiä ”irrationaaliin sukupuolisuhteisiin”. (Joensuu 1972, 116.)

⁵¹⁵ Kettunen 1990, 24; Ruotsalainen 2002, 15–17, 20; Kivivuori 1999, 84, 91–93. Kirkon perheneuvojen käsityksiä omasta työstään tutkinut Kari Ruotsalainen näkee, ettei perheneuvonta nykypäivänä ole teoreettisesti yhtenäinen työmuoto, mutta psykoanalyttinen ajattelutapa elää edelleen perheneuvonnan piirissä. (Ruotsalainen 2002, 55.)

⁵¹⁶ Ruotsalainen 2002, 52–53, 57–58.

⁵¹⁷ Kivivuori 1999, 94.

⁵¹⁸ Kettunen 1990, 21–23; Kivivuori 1999, 95–96, 113–116.

unohtaminen. Voit pahoin. Mieluummin torjut kuin hyväksyt, nekin vähät ihmiset mitä on. Pakenetko? Kenties, ettet enää haavoittuisi, etten enää kiintyisi, kehenkään. Vai tarvitseeko? Ehkä "egon" vuoksi! Minun "egoni", joka rakkaudessa puhuu sen kaikille, pettyessään, puhuu sen kaikille. Tai, ei puhu ollenkaan, niitä salaisia asioita paitsi Jumalalle, joka kuitenkin ei moiti eikä hylkää eikä jätä tällaista rassua, ressukkaa, kurjaa potijaa. Lohduttaja vailla vertaa. Kaukainen ja kuitenkin niin lähellä. Tässä päivässä, tässä hetkessä, nyt. Minun Herrani! Minun Jumalani on El-Saddai, kaikki riittävä, enemmän kuin kylliksi. Yksinäisyyden, häpeän ja kivunkin keskellä Hän on lohdutukseni, turvani. Nyt ei enää tarvitse olla häpeissään siitä, mitä on, vaan voi olla turvallisin mielin sitä mitä on, kysymyksienkin ja epävarmuuden keskellä. Liian paljon hengellisissä yhteisöissä sivutetaan elämän kipeät arkipäivän asiat. Ne hengellistetään liikaa, niitä ei käsitellä tai niihin laitetaan se leima, että sitä ihmistä sitoo tai vaivaa joku tai jokin henki. Olen ollut itse tilanteessa, että minulle on sanottu: "Jeesuksen Kristuksen nimessä, Saatana väistyi!" (Elma, 1943, A2)

Elma kokee, että seurakunnissa vallitseva "hengellisyys" ja asioiden "hengellistäminen" ovat väärä tapa lähestyä "elämän kipeitä asioita". Yksityinen jumalasuhde sen sijaan tarjoaa hänelle – "rassulle, ressukalle ja kurjalle potijalle" – kaivattua hyväksyvää vastavuoroisuutta. On hyvä huomata, että terapeutin eetos ja kirkon virallinen opetus ovat kitkaisessa suhteessa myös kirkon sisällä. Kirkon perheneuvontaa tutkineen Kari Ruotsalaisen mukaan perheneuvojat ovat halunneet pitää etäisyyttä kirkkoon etenkin silloin, kun kirkon imago näyttäytyy suvaitsemattomana ja "elämälle vieraana". Normittavia – perinteiseen sielunhoitoon kuuluvia – piirteitä ei haluta liittää perheneuvontatyöhön.⁵¹⁹ Kivivuori puolestaan kuvaa, kuinka 1900-luvun kirkollista keskustelua määrittä eräänlainen "oikeaa ja aitoa uskoa" koskeva määrittelytaistelu, jossa niin psykodynaamisen ajattelumallin kannattajat kuin sen vastustajatkin näkivät omana tavoitteenaan kansallisen eheyden.⁵²⁰ Keinot olivat kuitenkin erilaiset: psykoanalyttisen ajattelumallin kannattajat perustivat ajatuksensa muun muassa Therapie-säätiön piirissä vallalla olleeseen antropologiseen sairauskäsitykseen, jonka mukaan yksilön psyykkiset sairaudet ilmensivät koko yhteiskunnan sairautta. Näin yksilön terveyden hoitaminen oli samalla koko yhteiskunnan eheyttämistä.⁵²¹ Psykoanalyttisten vaikutteiden vastustajat puolestaan turvautuivat perinteiseen uskonnolliseen käsitteistöön synnistä, pelastuksesta ja armosta, ja kaipasivat paluuta 1800-luvulta tuttuun kirkon normisuhteeseen, jonka ajateltiin takaa-van kansallisen yhtenäisyyden.⁵²²

Etenkin naiskirjoittajien kokemukset näyttäisivät seurailevan kirkollisessa keskustelussa vallinneita kysymyksenasetteluja. Heidän itsesuhteensa keskeisenä tulkintakehyksenä toimivaan, aitoutta, tunnepohjaista kokemuksellisuutta ja kasvua korostavaan, psykodynaamiseen ajattelumalliin ei välttämättä törmää saarnaan ja liturgiaan nojaavissa messuissa. Perheneuvontatyö, sielunhoito, retriitit sekä Tuomasysteisin toiminta tarjoavat sen sijaan uskonnollisuuden horisontin, joka resonoi uudenlaisen itsesuhteen muo-

⁵¹⁹ Ruotsalainen 2002, 133.

⁵²⁰ Kivivuori 1999, 95; ks. myös Kettunen 1990, 19–23.

⁵²¹ Ruotsalainen 2002, 57; Kivivuori 1999, 97–99.

⁵²² Kivivuori 1999, 95–96.

don kanssa.⁵²³ Terapeuttisen eetoksen uskonnollisuutta muokkaavasta luonteesta kertoo paljon myös se, että samaan aikaan, kun kirkossakäynti on vähentynyt, kirkon perheasiain neuvottelukeskusten toiminta ja suosio on lisääntynyt nopeasti. Hannu Sorri puhuu jopa ”sielunhoidon menestystarinasta” kuvatessaan psykodynaamisesti latautuneen sielunhoitomallin suosion kasvua sodan jälkeisinä vuosikymmeninä.⁵²⁴ Sielunhoidon menestystarina on koskettanut erityisesti naisia: esimerkiksi sairaalasielunhoidollisiin keskusteluihin vuosituhannen alkuvuosina osallistuneista ihmisistä kaksi kolmasosaa oli naisia. Samaan aikaan kirkon perheneuvonnan asiakkaita 60% oli naisia.⁵²⁵

Häpeäkirjeiden äärellä näyttää siltä, että kulttuuria ja erityisemmin kirkkoa koskettanut psykologisoitumiskehitystä voi pitää yhtenä keskeisenä tekijänä yksilöiden seksuaalista ja uskonnollista itsesuhdetta määrittävän eetoksen murroksessa. Janne Kivivuori selittää kirkon sisäistä psykologisoitumisprosessia erilaisten sosiaalisten ryhmien välisestä valtakamppailusta käsin. Hänen mukaansa psykouskonnollisuus muotoutui, kun kirkon ja papiston yhteiskunnallinen arvovalta laski luonnontieteellisen tietämyksen, väestön sivistystason nousun sekä maallisten terapialiikkeiden arvostuksen nousun myötä. Kivivuoren sanoin: ”kirkko [ei] enää pystynyt tuottamaan sitä ahdistusta, jota se tarjoutui lievittämään.” Kirkon sopeutuminen uuteen tilanteeseen tuotti uudenlaista uskonnollisuutta. Omaksutun psykodynaamisen tulkintakehyksen myötä kirkon normisuhde yksilöihin nähden muuttui kansakunnan moraalin ja siveyden takaajasta kohti ymmärtävää ja keskustelevaa kirkkoa.⁵²⁶

Vaikka psykodynaamisen tulkintakehyksen omaksuminen oman elämän ymmärtämisen välineeksi tarjoaakin aineiston naiskirjoittajille sekä selityksen että merkityksen omalle elämälle, on kirjoittajien ensisijaisena motiivina ollut tulkintani mukaan pikemminkin halu *oman elämän* haltuunottoon kuin halu parantaa omaa yhteiskunnallista asemaa, vaikka näin toki saattoikin käydä itsenäistymisprosessin seurauksena. Samoin kuin varhaiset perheneuvojat, jotka kokivat psykoanalyttisen tiedon tarjoavan välttämätöntä tietoa käytännön neuvontatyön kannalta⁵²⁷, myös naiskirjoittajat ovat kokeneet ajattelumallin omaa elämäntilannetta ja -hallintaa parantavana ja siksi välttämättömänä. Terapeuttinen eetos tarjosi keinot objektivoida itsensä *naisena* – itsellisenä ja autonomisena subjektina – alistuneen ja vaiennetun *vaimon* sijaan. Uskonnon psykologisoituminen tuki tätä prosessia tarjoten välineet hahmottaa Jumala ja jumalasuhde osana omaa itsenäistymisprosessia. Itsenäistymisprosessi on ollut jo itsessään arvokas kokemus naiskirjoittajil-

⁵²³ Ks. Kivimäki 1999, 113–115.

⁵²⁴ Sorri 2003, 328–329. Perheasiain neuvottelukeskuksilla oli vuonna 1991 yhteensä n. 59.000 neuvottelua ja n. 14.000 asiakasta. Vuonna 2001 neuvotteluja oli lähes 88.000 ja asiakkaita jonkin verran alle 16.000. (Sorri 2003, 328.) Kehitys on viimeisen vuosikymmenen aikana kuitenkin hidastunut: vuonna 2011 neuvotteluja käytiin n. 84.000 ja asiakkaita oli yli 16.500. (Haastettu kirkko 2012, 177.)

⁵²⁵ Kettunen 2011, 48, viite 73.

⁵²⁶ Kivivuori 1999, 27–29, 143, 147. Kivivuoren mukaan psykouskonnollisuus sai tukea sellaisilta sosiaaliryhmiltä (esimerkiksi korkeasti koulutetun, mutta huonosti palkatun hoiva-, neuvonta- ja opetusosalalla toimivan keskiluokan jäseniltä), jotka kokevat oman asemansa yhteiskunnassa aliarvostetuksi. Psykouskonnollisuus tarjoaa tälle sosiaalisen ryhmän tilanteelle selityksen sekä yksilön elämälle merkityksen. (Kivivuori 1999, 129–131.)

⁵²⁷ Ks. Ruotsalainen 2002, 20–21.

le. Oma elämä tuli uuden tulkintakehyksen myötä elettävämmäksi – omaksi – ja sen myötä vähemmän häpeälliseksi.

5.2 SEKSUAALINEN VALLANKUMOUS

5.2.1 Seksuaalisuuden maailma avautuu

Siirryn seuraavaksi tarkastelemaan kysymystä siitä, kuinka terapeutin eetos muokkaa kirjoittajien kokemusta seksuaalisuudesta ja sen olemuksesta. Vanhoista normeista erottautumisen lisäksi yksi keskeisimpiä eroja kahden eetoksen naiskirjoittajien välillä on seksuaalisuudesta kertomisen ja siihen liittyvän pohdinnan määrä. Ensimmäisen ikäpolven naisille seksuaalisuus hahmottui voimakkaan tabuoituna ja vaiettuna aiheena; tyttöjen seksuaalista puhtautta vartioitiin erilaisin keinoin, eikä kulttuuri tarjonnut sellaisia sisäisiä mallitarinoita, joiden avulla naiset olisivat saattaneet ymmärtää itseään esimerkiksi seksuaalisesti haluavana naisena. Toisen ikäpolven naiskirjoittajat kertovat omasta seksuaalisuudestaan sen sijaan vuolaammin ja seikkaperäisemmin. Heille näyttäisikin olevan tarjolla sellaisia kulttuurisia mallitarinoita, joiden varassa on mahdollista elää seksuaalisena naisena ilman tuhoavan häpeän uhkaa. Oman seksuaalisuuden haltuunotto ei kuitenkaan ole ollut helppo tehtävä. Kyse on vaikeuksien kautta löydettävästä todellisesta naisena olemisen muodosta. Seksuaalisen kasvun alkupiste on monille naisille lapsuuden ja nuoruuden perintönä saatu häpeän ja syyllisyyden verhoama tietämättömyys ja rajoittuneisuus.

Millainen rooli seksuaalisuudella? Nuorena olin hyvin tietämätön seksiasioista eikä minua ne kiinnostaneetkaan. Avioliitossa seksin opettelu karkasi välillä ylilyönteihin. Avioeron jälkeen olin itse seksuaalinen, mutta vastapuoli oli kuin jääpuikko. Nykyisin seksuaalisuus on hiljentynyt, tasapainottunut. Olen elänyt vaiherikasta elämää, ei seksi ole koskaan kuitenkaan ollut pääasia, mutta välillä ahdistanut liiankin paljon. (Reeta, 1952, A2)

[Äitini] puhui puhumasta päästyään siitä, kuinka miehet ovat pahoja. Kuinka seksi on likaista ja hävettävää. Seksuaaliset tunteet ja ajatukset olivat kiellettyjä ja hävettäviä. Minulle muodostui käsitys, että kaikki vastakkaiseen sukupuoleen liittyvä on syntiä ja kiellettyä ja että miehillä ei ole muuta päämäärää, kuin käyttää naista tarpeidensa tyydyttämiseen. Rakkaudesta ja hellyydestä luin salaa kirjoista, jotka olivat "roskaa" [...] Olin kuusitoista, kun tapasin pojan, pappilassa kasvaneen, joka oli yhtä rajoittunut, kun minäkin. Hänen kanssaan seurustelu saattoi jatkua toverillisena. Siinä vaiheessa aloin ymmärtää jotain myös seksistä ja rakkaudesta. Menimme kihloihin ymmärtämättä sitä avioliittolupaukseksi, koska äidin mielestä niin oli tehtävä, ettei ihmiset ala puhumaan. Samaan aikaan tajusin, että en rakasta sitä poikaa. En kuitenkaan päässyt eroonkaan ja suhteeseen tuli aikanaan myös seksi. Elämä oli todella ristiriitaista. Läheisyys ja seksi olivat mukavaa ja kauhukseni huomasin nauttivani ja haluavani sitä. Siitä taas seurasi syyllisyys. Sen jälkeen en voinut enää ajatella eroa, koska olin antautunut hänelle vaikka tiesin että en rakasta häntä. Kuvittelin että en voisi enää koskaan seurustella kenenkään toisen kanssa, koska olin antautunut hänelle. (Eveliina, "1940-luvun loppu", A1)

Olemme molemmat sitä ikäpolvea, jolle ei seksuaalivalistusta juurikaan annettu. [...] Minulle tuli aikoinaan ensimmäiset kuukautiset täytenä yllätyksenä ja äitini vain neuvoi terveyssiteiden käytön ja antoi luettavaakseni kirjan "Haikara ei sinua tuonut", josta en 12-vuotiaana taajunnut varmaan paljonkaan. Naiseksi tulo oli häpeällistä, likaista, salattavaa. Seurustelu- ja kihla-aikana emme juurikaan puhuneet seksuaalisuuteen liittyvistä asioista. Puolisoni osoitti jo silloin monin tavoin haluansa minuun ja tunteet heräsivät ja vahvistuivat minussakin. Luin artikkeleita ja kirjoja, joista keräsin tiedonmurusia. (Pihla, 1945, A2)

Seksuaalisuus on usealle naiselle aluksi ulkopuolinen, vieras ja ensisijaisesti miehinen elämänaalue, jonka saloihin he tutustuvat oman kumppaninsa opastuksella. Usein mies onkin intiimissä suhteessa se, joka herättää naisen seksuaaliset tunteet eloon. Naisen vastuulle jää sen jälkeen ratkaista, kuinka uudensuhteisiin suhtaudutaan. Tässä kohtaa kirjoittajien kokemukset liittyvät 1900-luvun alun seksologian – ja erityisesti brittiläisen Havelock Ellisin – näkemyksiin aktiivisen ja hyökkäävän miehen viettien sekä passiivisen ja vastaanottavan naisellisen viettien eroista. Vielä 1950- ja 1960-luvuilla avioliittoneuvonnassa sekä avioliittoneuvontaoppaissa vallinneen ajatusmallin mukaan aviomiehen tuli olemuksensa perusteella johtaa aviollista sukupuolielämää ja herättää vaimonsa seksuaalinen halu.⁵²⁸ Naiskirjoittajat kuvaavatkin oman seksuaalisen kasvunsa alkua miehen johtamana opetteluna ja kokeiluina, joihin saattoi liittyä myös paljon erilaisia ristiriitoja. Eveliinalle seksuaalinen halu ja nautinto herättivät kauhua ja syyllisyyttä. Reetalle ensimmäiset seksuaaliset kokemukset "karkasivat välillä ylilyönteihin". Ainoastaan Pihla näyttää suhtautuvan heräävänsä seksuaalisuuteensa ilman sen suurempaa ahdistusta. Hän ottaa "häpeällisen, likaisen ja salattavan" seksuaalisuuden haltuunsa keräämällä "tiedonmurusia" eri lähteistä.

Pihlan "tiedonmurusten" kerääminen hätkähdyttää heikkoudellaan, kun sen asettaa rinnakkain aineiston vanhimpien naisten kokemusten kanssa. Samalla se kuvaa konkreettisesti naisten seksuaalisuutta määrittäneiden tiedon- ja vallanasetelmien muutosta. Ensimmäisen ja toisen maailmansodan välisenä aikana seksuaalitutkimuksen kenttä laajeni länsimaissa samalla kun sen arvostus ja yhteiskunnallinen merkitys muuttuivat. Vielä 1900-luvun alussa seksologian tutkimustuloksista olivat olleet kiinnostuneita lähinnä vain muut alan tutkijat. 1920- ja 1930-luvuilla seksuaalisen halun problematiikkaan keskittyvästä seksuaalitieteestä alkoi tulla yhä useampia väestönosia kiinnostava – ja koskettava – ilmiö. Seksuaalisuutta koskeva psykoanalyttinen käsitteistö ja kysymyksenasettelut levisivät laajemman lukijakunnan tietoisuuteen muun muassa avioliiton sukupuolielämää koskevan opas- ja tietokirjallisuuden myötä. Oppaissa hahmottuivat siihenastisen seksologisen tutkimuksen keskeiset kysymykset. Erityisesti korostui ajatus naisen seksuaalisen halun erityisyydestä ja ongelmallisuudesta. "Rakkauden taitoa" opettaneissa kirjasissa saatettiin opastaa aviomiestä siihen, kuinka hänen tuli kiihottaa ja – lopulta – tyydyttää naisen luonnollisesti passiivinen viettielämä.⁵²⁹

⁵²⁸ Helén 1997, 299, 310, 313–314.

⁵²⁹ Helén 1997, 299, 310–321; Waters 2006, 47–48; Segal 1994, 86–87. 1920- ja 1930-lukujen avioliittopopaat tarkastelivat naisen seksuaalista halua frigidin – haluttoman naisen – hahmoa vasten. Frigiditeetti oli Havelock Ellisin mukaan merkittävin naisen seksuaalisuuden epänormaalius (Helén 1997, 285; McLaren 1999, 47.)

1900-luvun alkupuolen psykoanalyttinen ja seksologinen tutkimus loihti esiin uudenlaista naisen seksuaalisen halun problematiikkaa, joka ei hahmottanut naisen seksuaalista aktiivisuutta suoralta kädeltä luonnottomuutena tai epänormaaliutena. Suomessa uudenlaiset näkemykset lisääntyivät sotien jälkeen opaskirjallisuuden käännosten julkaisemisen ja Väestöliiton avioliittoneuvolatoiminnan myötä.⁵³⁰ Esimerkiksi 1930- ja 1960-lukujen välisenä aikana julkaistuissa käännettyissä ja kotimaisissa avioliitto-oppaissa kehoitettiin naisia jopa varovaiseen aktiivisuuteen sukupuoliaktin aikana oman nautinnon varmistamiseksi.⁵³¹

Naisen seksuaalisuuden tabu-luonnetta rikkoi myös se, että omien tuntemusten ymmärtämiseksi ja heijastuspinnaksi oli 1950-luvun puolivälistä eteenpäin tarjolla yhä enemmän myös erilaisten aikakauslehtien ja naistenlehtien tarjoamaa tietoa seksuaalisuudesta.⁵³² Aikaisemmin yksityiselämän piiriin kuuluvaksi mielletyt asiat tulivat 1900-luvun puolivälistä eteenpäin entistä enemmän julkisiksi. Sosiologi Riitta Jallinojan mukaan suomalaisessa lehdistössä ihmisten yksityiselämään liittyvät paljastukset lisääntyivät 1960-luvulla keltaisen lehdistön synnyn myötä.⁵³³ Jallinojan mukaan vuotta 1970 voi pitää eräänlaisena vedenjakajana seksuaalisuuden murtautumisessa julkiseen sfääriin. Muun muassa seksiä sisältävien juttujen määrä kasvoi voimakkaasti erityyppisissä julkaisuissa vuosien 1961 ja 1971 välisenä aikana.⁵³⁴ Myös lääkäreiden ehkäisyä koskeva puhe muuttui ammattilehdistössä 1970-luvulle tultaessa: rationaalisen perhesuunnittelun keskeisyyttä korostanut puhe vaihtui puheeksi, joka korosti vapautta nauttia seksistä.⁵³⁵

Naisen seksuaalisuuden erityisluonnetta korostanut psykodynaaminen malli ja sen pohjalta popularisoitunut seksuaalisuuspuhe ovat olleet keskeisiä tekijöitä uudenlaisen seksuaalisuuden eetoksen muotoutumisessa. Lisääntynyt ja uudenlaisia merkityksiä seksuaalisuuteen liittänyt julkinen puhe on tarjonnut ihmisille aivan uudenlaisia välineitä ymmärtää omaa seksuaalisuuttaan. Queer- ja kirjallisuudentutkija Sanna Karkulehto näkee, että toistoon perustuva media muokkaa voimakkaasti ihmisten minäkuvia ja identiteettejä tarjotessaan erilaisia ihannekuvia ja -identiteettejä – sekä niille vastakkaisia ei-haluttuja identiteettejä. Media tarjoaa identiteettityön välineitä *identiteettiesitysten* muodossa: tarjolla on tietynlainen näkemys maailmasta, jossa muun muassa sukupuolen ja seksuaalisuuden merkityksiin liitetään erilaisia luokituksia, hierarkioita, rajanvetoja sekä arvottamista.⁵³⁶ Seksuaalisuuden julkisuudessa saamat uudenlaiset merkitykset ja lisääntynyt seksuaalisuutta koskeva julkinen puhe ovatkin vaikuttaneet naiskirjoittajien tapaan elää omaa seksuaalisuuttaan todeksi.

Ongelmien lisääntyessä olisin tarvinnut opetusta avioelämään. Yritin lukea kirjallisuutta. Jotain aina opinkin, mutta käytännön seksielämään ei tuntunut apua löytyvän. Kunnon kris-

⁵³⁰ Helén 1997, 285, 298–310.

⁵³¹ Helén 1997, 318–321.

⁵³² Maksimainen 2010, 22; Helén 1997, 299.

⁵³³ Jallinoja 1997, 85–86. Tienraivaajina toimivat erityisesti *Jallu-* ja *Hymy-*lehdet, jotka keskittyivät painokkaasti yksityiselämän paljastuksiin – ja vieläpä hyvällä menestyksellä: 1960-luvun lopussa *Hymy-*lehden levikki oli jo yli 400 000.

⁵³⁴ Ks. tarkemmin Kontula & Kosonen 1994. Tutkimuksen aineisto oli kerätty kymmenvuosittain.

⁵³⁵ Jallinoja 1997, 87.

⁵³⁶ Karkulehto 2011, 28–29, 36–37.

*tittynä en "kehdannut" ostaa seksioppaita vaikka niitä olisin halunnut ja tarvinnut. Kirjasto-
sta en myöskään pienellä paikkakunnalla julkiuskovaisena uskaltanut lainata. Lehdet joita
hankin kestivät hyvin kritiikin. (Ronja, 1956, A2)*

*Yritin puhua hellyydestä ja siitä, että aina ei tarvita muuta. "Oletkos lukenut tuollaisia
ajatuksia Me Naisista tai jostain muusta lehdestä?" Yritin ilmaista haluni nukahtaa
kainaloonsa ja selän silittämisestä, esileikeistä – ei mitään. Nukkua täytyy kummankin omalla
parisängyn puolikkaalla. Yhdyselämämme vakiintui – kerta viikossa lauantaina. Yhdyntä – ja
se oli siinä. Vaikka kuinka odotti ihmettä tapahtuvaksi – ei mitään. [...] [Nyt] läheisyys on ka-
donnut. Molemmat valvoo yöllä, mutta käsi ei hakeudu käteen. Avioliiton alkuaikojen mieheni
sanoma lause: "Naiset ei tee aloitetta! on juurtunut syvälle. Melkein täydellinen seksin puute
avioliitossa on kamalaa. Sitä voi tietysti korvata mielikuvilla. Mutta laihaa sekin on. (Saini,
1951, A2)*

Riitta Jallinojan mukaan niin kutsutut naistenlehdet toimivat keskeisenä tekijänä seksuaa-
lisuutta koskevan julkisen diskurssin muutoksessa. Vielä 1950- ja 1960-luvuilla aviosuh-
teita käsiteltiin naistenlehdissä vähän ja silloinkin lähinnä avioelämän päätapahtumien,
kuten ensitapaaminen tai avioituminen, kautta. Vuonna 1970 aviosuhdetta käsittelevien
henkilöhaastattelujen määrä naistenlehdissä nousi huomattavasti. Jallinojan mukaan
edelläkävijänä tässä murroksessa toimi erityisesti Sainin sitaatissa mainittu *Me Naiset* -
lehti. Vaikka naistenlehdet eivät koskaan omaksuneetkaan keltaisesta lehdistöstä tuttua
sensaatiohakuista linjaa, aviosuhteen käsittelytapa muuttui 1970-luvulta alkaen aikai-
sempaa yksityiskohtaisemmaksi ja individualistisemmaksi.⁵³⁷

Vapautta ja yksilöllisyyttä korostava julkinen seksuaalisuuspuhe taipuu aineiston kir-
jeissä kuitenkin vain vaivoin oman aviosuhteen puitteisiin. Esimerkiksi Sainin aviomie-
hen suhtautuminen Sainin pyrkimyksiin sisältää lähinnä nolaavan häpeän piirteitä. Kai-
kesta huolimatta seksuaalisuudelle annetut uudenlaiset merkitykset horjuttavat parisuh-
teen sisäistä valtdynamiikkaa. Katekismuksen huoneentauluista tuttu, naista alistava ja
uhriuttava valtasuhde alkaa murtua naisen omaa seksuaalisuutta korostavassa kulttuuri-
sessä asetelmassa. Nyt onnistuneen parisuhteen ehdot alkavat määrittyä enemmän nai-
sen seksuaalisesta erityislaatuaisuudesta käsin, vaikka sen todeksi eläminen ei helppoa
olekaan. Omien orastavien halujen ja toiveiden paljastaminen voi yhä altistaa huoran
stigmalle, eikä alistuneen asemasta ole helppo nousta tasa-arvoisen parisuhteen osapuol-
leksi.

*Seurusteluaikana menin halaamaan ex-miestäni, kun hankkiuduimme ulkoilemaan. Hän toka-
isi: "Eihän sitä nyt keskellä päivää sänkyyn!" Tunsin olevani huora ja lunttu. Huono!
Häpesin! Kaikki hylkäämiset ja torjumiset aiheuttavat minussa syyllisyyttä. Olen niin huono
ja huonosti käyttäytyvä. Minun pitää muuttua sellaiseksi, kun tuo toinen haluaa minun
olevan. Minusta ei saa olla vaivaa toiselle. Minun pitää olla näkymätön ja harmiton,
käytettävissä silloin, kun toinen niin haluaa. Näin vieläkin ajattelen ja samalla siitä kamppail-
la ulos. Nytkin rintaani koskee ja ahdistaa, kun kirjoitin nuo hylkäämiskokemukseni. Minulla*

⁵³⁷ Jallinoja 1997, 86–89, 150.

on niin paha olla. Minuun koskee niin kovasti. Haluaisin vain kuolla, kun en tahdo löytää paikkaani tässä elämässä. Olen niin yksin ja arvoton. (Helinä, 1954, A1)

Toinen avioliitto kesti 16 vuotta, mies joi, ostatti kauniita alusvaatteita ja piti leikkiä huoraa, mikä minulta ei onnistunut, mies ei liioin minua rakastellut, kiusasi ja jätti kylmäksi. Todella kauheata. Kun yritin lähteä mies sai raivokohtauksia, minulla on otsa halki (onnistuneesti parantunut) niiltä ajoilta, häpeä siitä että olen epäonnistunut tukki suuni. Kävin töissä, toin kaikki rahani kotiin, ei ollut ulkopuolisia suhteita, kävin kampaajalla joka viikko, uskalsin syödä vain 1 jugurttipurkin päivässä että olen hoikka, mutta minua ei huolitettu, jos yritin sängyssä illalla miestä koskettaa, hän joko karjui tai sitten imelästi sanoi, että eihän me nyt. 20 vuotta minua on laiminlyöty naisena, nyt olen ollut yksineläjä 14 vuotta. Toisaalta kaipaamaan ihmistä lähelleni, toisaalta inhoan ajatusta. (Netta, "puolivälissä kuuttakymmentä", A2)

Helinän ja Netan kokemuksia häpeällisestä seksuaalisuudesta on syytä lukea yhteydessä terapeutin eetoskeittien muotoilemaan parisuhteen ideaaliin: koska parisuhde on parhaimmillaan kahden, tunne-elämänsä ja psyykensä eheytyneen ihmisen kohtaamispaikka (jonka toteutumisesta perimmäisen vastuun kantavat naiset), myös oman seksuaalisuuden toteuttamisen kyseenalaistamaton tila on naisille aviosuhde. Tyydyttämättömän seksuaalinen kanssakäyminen ei saa naisia etsimään helpotusta aviosuhteen ulkopuolelta, vaan terapeutin avioavaimen roolin mukaisesti he pyrkivät rakentamaan aviosuhteen sellaiseksi, että naisen omimman seksuaalisuuden on mahdollista tulla esiin.

5.2.2 Olenko normaali?

Uudenlaiset julkisuuteen murtautuneet seksuaaliset identiteettiesitykset nostavat aivan uudella tavalla esiin kysymyksen yksilön seksuaalisesta normaaliudesta. Tämä kysymys kärjistyy etenkin silloin, kun häpeän lähteenä on heteroseksuaalisesta normista poikkeava seksuaalinen tunteminen. Suomalaisessa lehdistössä ja muualla julkisuudessa ryhdyttiin 1950-luvulta alkaen keskustelemaan aikaisempaa enemmän homoseksuaalisuudesta. Esimerkiksi 1950-luvulla ilmestymisensä aloittanut uudenlainen miehille suunnattu ajanviete- ja julkaisu *Kalle* julkaisi vuonna 1951 laajan artikkelin miesten välisestä homoseksuaalisuudesta. Aiheesta tiedettiin Suomessa vielä suhteellisen vähän, vaikka keskustelua olikin jonkin verran käyty lehdistössä sotien jälkeen. Kallen artikkelissa homoseksuaalisuus kuvattiin laittomana toimintana, jossa pohjimmiltaan oli kyse synnynnäisestä ja parantumattomasta sairaudesta, epäterveestä seksuaalivietistä, joka saattoi "tartuttaa" varomattoman. 1950-luvun lopulla ilmestymisensä aloittaneet *Jallu*, *Viikon Totuus* ja *Hymylehti* jatkoivat homoseksuaalisuusiän nostamista julkiseen keskusteluun 1960- ja 1970-luvuilla.⁵³⁸

1960-luvulla tapahtunut muutos seksuaalisuuden kentällä sai myös Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piispat ottamaan julkisesti kantaa seksuaalieettisiin kysymyksiin. Vuonna 1966 julkaisu *Ajankohtainen asia* korosti, että "sukupuolisuus ei ole olemassa vain suvunjatkamista varten", vaan "miehen ja naisen välinen vetovoima" on "persoonallisuutemme perustekijöitä". Piispojen paimenkirje näki homoseksuaalisuuden skandaali-

⁵³⁸ Juvonen 2002, 85–89, 94–114.

lehdistön tavoin epäterveenä ja tarttuvana sairautena, joka ”leviää ja ulottaa turmiollista vaikutusta suojattomiin yksilöihin”. Kyse on synnistä, jonka lisääntyminen ymmärretään ilmaukseksi aikakauden siveellisen elämän rappeutumisesta, mutta ”kristillisen uskon ja sopivan lääkärinhoidon avulla saadaan homoseksuaalinen taipumus hillityksi silloinkin, kun se ei häviä.”⁵³⁹

Lisääntyneestä julkisesta puheesta huolimatta oman seksuaalisuuden erityinen luonne saa monen kirjoittajan kohdalla selkeän nimen vasta aikuisiällä. Tätä selittää se, että homoseksuaalisuuden kohdalla julkinen puhe rajoittui hyvin pitkälti skandaalilehdistöön. Tuula Juvonen näkee, että skandaalihakuinen lehdistö oli 1950- ja 60-luvuilla keskeisin homoseksuaalisuutta koskevien asenteiden ja tietojen tarjoaja, eikä se välttämättä saavuttanut lapsia ja nuoria.⁵⁴⁰ Lisäksi seksuaalisuuteen liittyvät aiheet – etenkin voimakkaan stigman alainen homoseksuaalisuus – olivat kirjoittajien lapsuudessa kulttuurisesti tabuoituja. Heteroseksuaalisesta normista poikkeava naisen seksuaalinen halu oli sitäkin vaietumpaa, sillä julkinen puhe keskittyi pitkälti miesten homoseksuaalisuuteen.⁵⁴¹ Hiljalleen yleistynyt julkinen puhe seksuaalisuudesta ja sen eri muodoista teki kuitenkin mahdolliseksi identifioitua heteronormista poikkeavaksi, vaikka tällaista identiteettiä määrittikin häpeä.

Olen pienestä pitäen tiennyt olevani biseksuaali; tietysti nimityksen sain tietää vasta lähes aikuisena. Oikeastaan, jos tarkkoja ollaan, olen transseksuaali: olisin aina halunnut olla poika ja ryhtyä maanviljelijäksi - oppikouluunkin pyrin, koska halusin agronomiksi. Olen luonteeltani aika mukautuvainen, ja sen takia seurustelu poikien kanssa ei tuntunut mitenkään pahalta. Olen ilmeisesti myös todella kaksi persoonaa yhden nahan sisällä. Minun nuoruudessani ei myöskään voinut ajatellakaan homoseksuaalisia suhteita - sehän oli jopa rikollista! Ensimmäinen suuri rakkauteni oli kuitenkin paras luokkatoverini, jonka kanssa olimme paljon yhdessä. En tietenkään kertonut tunteistani mitään. Opiskeluaikana seurustelin muutaman pojan kanssa, aika vakavastikin, mutta petyin aina, kun he eivät oikein vastanneetkaan sitä, mitä hyvältä kumppanilta toivoin. Tietenkin tunsin häpeää siitä, millainen olin. En olisi voinut paljastaa persoonallisuuttani kenellekään ystäväälle. Tosin jo 16-vuotiaana kävin [...] psykologin luona kyselemässä, mikä minä oikein olen. Kun tutustuin mieheeni, rakastuin niin kuin ikinä vain voin. Hän oli hauskannäköinen, turvallinen ja kätevä mies. (Hertta, 1945, A2)

Minulla on sellainen suuri ongelma, että olen homoseksuaali. Olin naimisiin mennessämme niin kokematon ja ymmärtämätön, etten lainkaan käsittänyt, mitä minussa oli vialla. En ole voinut puhua siitä mieheni kanssa, koska hän tuntisi itsensä petetyksi, ja olen vuosikymmenet joutunut panemaan likoon kaiken näyttöilemisen ja teeskentelemisen kykyni. Joskus yhdynnän aikana tunnen, että revin sydämeni puukolla rinnastani, niin suurta tuskaa se tuottaa. Mitään seksiä en ole kaivannut kahteenkymmeneen vuoteen. Naisen kosketuksen ehkä sietäisin. (Minna, 1950, A2)

⁵³⁹ Ajankohtainen asia 1966, 2, 12.

⁵⁴⁰ Juvonen 2002, 114, 191.

⁵⁴¹ Juvonen 2002, 115.

Toisin kuin ensimmäisen ikäpolven homoseksuaalisuudestaan kertovilla kirjoittajilla, Hertan ja Minnan identifioituminen norminvastaiseen seksuaalisuuteen perustuu samaa sukupuolta oleviin ihmisiin kohdistuneisiin rakkauden ja halun tunteisiin.⁵⁴² Nuoruuden tietämättömyys ja seksuaalisten mallitarinoiden puute näkyy eri tavoin heidän kokemuksissaan. Minna kertoo olleensa niin hämmentynyt, ettei hän lainkaan käsittänyt, mikä hänessä oli vikana. Hertta sen sijaan käyttää luovasti agraarin sukupuolijärjestelmän korostuksia yhdessä modernien seksuaali-identiteettikäsitteiden kanssa: yhtäältä hän ymmärtää itseään sukupuolten hierarkkisen eron ja eräänlaisen ”kaksineuvoisuuden” käsitteen avulla (”Oikeastaan, jos tarkkoja ollaan, olen transseksuaali: olisin aina halunnut olla poika ja ryhtyä maanviljelijäksi - oppikouluunkin pyrin, koska halusin agronomiksi. [...] Olen ilmeisesti myös todella kaksi persoonaa yhden nahan sisällä.”), toisaalta hän nimeää itsensä bi- ja transseksuaaliksi modernien luokitusten mukaisesti. Hertan käsityksen voi tulkita seuraavan juuri samaan sukupuoleen kohdistuvaa halua määrittävien kulttuuristen mallitarinoiden puutteesta. Esimerkiksi Tuula Juvosen tutkimus 1950- ja 60-luvulla eläneistä tamperelaisista homoseksuaaleista nostaa esiin sen, kuinka naisten välisestä homoseksuaalisuudesta vaikeneminen ja heteroseksuaalisen naiskuvan yksioikoinen julkinen korostaminen saattoi saada poikamaisen tytön ajattelemaan, että on syntynyt väärään sukupuoleen.⁵⁴³

Minna ja Hertta menevät molemmat naimisiin – Minna kokemattomuuttaan ja Hertta rakkaudesta, mutta kuitenkin tiedostaen seksuaalisen erityisyytensä. Avioliitto lieneekin näyttäytynyt heille normaalina elämän kaavana, jota ei tarvinnut erikseen ulkopuolisille perustella ja johon ympäristö täydellä voimalla kannusti ja pakotti.⁵⁴⁴ Avioliiton solmiminen omista ristiriitaisista tuntemuksista huolimatta on voinut toimia myös keinona väistää seksuaalisuuteen liittyvää häpeää sosiaalisen hyväksynnän kautta. Lisäksi avioliitossa yksilö on voinut toteuttaa esimerkiksi perhe-elämään ja lastenhankintaan liittyneitä toiveita. Tuula Juvosen mukaan monille 1950-luvulle eläneille homoseksuaalisesti kokeneille naisille varteenotettavien ja itselle elettyjen vaihtoehtojen ilmaantuminen saattoi johtaa merkittävään elämänmuutokseen.⁵⁴⁵ Näin käy myös Hertalle.

Mies oli hyvin usein vuosien mittaan sanonut, että ”kun mies käy vieraissa, se on kuin terottaisi työkalua”. Minua se tietysti loukkasi. En tuntenut vetoa vieraisiin mutta en myöskään ollut sängyssä hänen kanssaan niin usein kuin hän olisi halunnut. Kerran-pari viikossa kuitenkin yleensä olimme. Olin parin vuoden ajan hiukan ihastunut yhteen naistuttavaan, ja se oikeastaan piristi minun seksuaalisia halujani, vaikka hänen kanssaan emme edes koskettaneet toisiamme. Minulle tuli tietysti lisää häpeää pohdittavaksi, koska ajatuksetkin ovat mielestäni syntyä. Varsinainen synty oli vasta edessäpäin. [Tapasin miellyttävän ulko-maalaisen naisen], jonka kanssa juttelimme silloin tällöin sen viikon aikana, minkä matka kesti. [...] En olisi voinut parhaimmissa unissanikaan kuvitella lopputulosta: [...] meidän parisuhteemme rekisteröitiin [...] maistraatissa. Tuntuu, että tuo suhde on tuonut elämäni niin paljon hyödyttää, etten osaa olla tarpeeksi kiitollinen Jumalalle. Koville se on ottanut, mutta

⁵⁴² Ks. Kangasvuo 2006, 199–200.

⁵⁴³ Juvonen 2002, 289.

⁵⁴⁴ Ks. Butler 1993, 8.

⁵⁴⁵ Ks. Juvonen 2002, 201–204.

niissä tuskissa löysin Jumalan - tai hän oli tietysti löytänyt minut jo paljon aiemmin. Kyllä siihen on liittynyt paljon häpeää ja raskasta syyllisyyttä mieheni edessä. Syyllisyys ajoi minut ottamaan yhteyttä erääseen [...] pappiin, joka oli siunannut äitini ja jäänyt siitä mieleeni. Kävin hänen luonaan neljä-viisi kertaa vuodessa keskustelemassa, koska tuntui, että syyllisyys musertaa minut. Koko ajan minulla oli kuitenkin tunne, että kaikki oli Jumalan johdatusta ja että hän on kanssamme. [...] Aluksi tunsin jotenkin häpeää omasta seksuaalisesta suuntautumisestani, mutta se on vähitellen hävinnyt. Lapseni ovat hyväksyneet meidän suhteemme. Minulla on heidän kanssaan hyvin avoimet välit. [S]uhteemme on niin hellä ja hyvä kuin ikinä olla voi. Olen todella - omasta mielestäni - kasvanut ihmisenä. En hae enää kaikkien hyväksyntää. Ihme kyllä pienen kunnan asukkaat ovat kuitenkin ottaneet asian aika rauhallisesti ja hyväksyen, vaikka kaikille on jo käynyt selväksi, että minun kumppanini on nainen[.] (Hertta, 1945, A2)

Hertan kertomuksesta voi paikantaa monia homoseksuaalista identifioitumista tukevia piirteitä. Ensinnäkin Hertta tukeutuu psykoterapeuttiseen ajattelutapaan arvioidessaan parisuhdettaan: hän esimerkiksi kokee *kasvaneensa* ihmiseksi, joka ei enää *hae kaikkien hyväksyntää*. Toinen identiteettityötä tukeva piirre liittyy homoseksuaalisuuden kulttuurisen aseman muutokseen. Marja Kaskisaari näkee, että vuonna 2002 mahdollistuneeseen parisuhteen rekisteröintiin sisältyy erityistä subjektia tuottavaa valtaa. Kaskisaaren mukaan kyseessä on tunnustusrituaali, jossa paljastetaan julkisesti kahden samaa sukupuolta olevan ihmisen suhde toisiinsa sillä tarkoituksella, että tunnustus tulisi hyväksytyksi osana normaaliuden diskursseja.⁵⁴⁶ Kaskisaarta mukaillen voikin ajatella, että parisuhteen rekisteröintiin kuuluvasta julkisesta ”ulostulosta” ja siihen liittyvästä häpeän riskistä huolimatta rekisteröity parisuhde on potentiaalisesti häpeästä vapaa asiointitila sen vuoksi, että se on julkinen (”kaikille on käynyt selväksi, että minun kumppanini on nainen.”) ja se voimistaa subjektin käsitystä itsestään juuri tietyllä tavalla seksuaalisesti tuntevana ihmisenä.⁵⁴⁷

Kolmas homoseksuaalista identiteettiä tukeva tekijä on ollut armahtava, Parantaja-hahmoinen jumalasuhde. Vaikka uusi parisuhde tuotti aluksi Hertalle paljon syyllisyyttä ja häpeää, hän koki silti, että kaikki tapahtunut oli ollut Jumalan johdatusta. Keskustelut tutun papin kanssa merkitsivät hänelle paljon: musertava syyllisyys ja häpeä helpottivat ja tilalle tuli kiitollisuuden tunne. Parantaja-hahmoisen Jumalan merkitys näkyy myös Minnan kirjeessä. Hän on pysynyt avioliitossa, vaikka kokeekin valehtelevansa ja pettävänsä aviomiestään. Ainoa apu ja tuki tarjoutuu jumalasuhteessa. Se, mikä on liian häpeällistä näyttää ja paljastaa jopa omalle aviopuolisolle, voidaan turvallisesti kertoa Jumalalle.

⁵⁴⁶ Kaskisaari 2003, 4–5.

⁵⁴⁷ Marja Kaskisaari itse on kriittinen rekisteröityä parisuhdetta kohtaan. Hänen mukaansa kyseessä on poliittisesti ristiriitainen ja väkivaltainen teko, joka intentiostaan huolimatta toiseuttaa ja sulkee pois jo olemassa olevia elämänmuotoja. Rekisteröintiseremonia vahvistaa heteroseksuaalisia konventioita samalla kun se toistaa homoseksuaalisuuden vähättelyä. Tätä Kaskisaari pitää jopa traumaattisena toistona. (Kaskisaari 2003) Oman aineistoni näkökulmasta tarkasteltuna rekisteröity parisuhde voi kuitenkin samalla kertaa toimia myös yksittäisen ihmisen häpeää – ja traumaa – helpottavana rituaalina.

Hengellinen elämäni on koko elämäni. Ilman Jumalaa minä en olisi mitään, eikä elämä olisi mitään. Jumala on ollut koko ajan uskollinen. Jumala armahtaa minua koko ajan. Uskon, että Jumala näkee minut alastomana homoseksuaalina ja rakastaa minua ja tykkää minusta tällaisena kuin olen. Hän näkee myös mieheni, ja toivon, että hän voi jotenkin lohduttaa miestäni, joka ei saa sellaista läheisyyttä kuin kaipaisi. Ei ole asioita, joita en haluaisi tuoda Jumala-suhteeseeni. Jumalahan on minulle kaikki, eikä minulla muuta ole. Uskon, että saan Jumalan omana tyttönä kiivetä hänen syliinsä ja painaa pääni vasten karheata takkia ja yhdessä hänen kanssaan lukea Raamatun pelottavia kohtia. (Minna, 1950, A2)

Minnan tapa pukea kokemustaan sanoiksi kuvastaa osuvasti Parantaja-hahmoisen jumalasuhteen häpeästä vapauttavaa ja seksuaalista identiteettiä vahvistavaa ja rakentavaa luonnetta: Jumala *näkee* hänet *alastomana homoseksuaalina* ja rakastaa häntä *sellaisena kuin hän on*. Terapeuttisen eetoksen mukaisessa jumalasuhteessa homoseksuaalisuus ei ole väärä teko tai torjuttava viettielämän vääristymä. Kyse on ennen kaikkea yksilön syvimmästä olemuksesta, joka tullessaan hyväksytyksi tukee yksilön identifioitumista. Myös kaksi mieskirjoittajaa, vuonna 1944 syntynyt Arttu sekä vuonna 1955 syntynyt Riku, käsittelevät kirjeissään homoseksuaalisuuteen liittyviä häpeäntunteita.

Kun lähdin kotoa pois, asuin aina toisten miesten tai poikien kanssa yhdessä ja silloin meillä oli sukupuolihalut keskenämme. Koulussa asuntolassa homma jatkui ja kun tulin työelämään rupesin hakemaan lisää seuraa. Helpostihan nuori poika sitä [Etelä-Suomalaisessa kaupungissa] 60 luvulla sai. [...] Häpesin kuitenkin tulla ilmi. 60 luvun lopulla menin naimisiin lapsuuden kaverini kanssa, hänellä oli jo 5 vuotias poikakin. Olin tyttöjen kanssa samaan aikaan ollut kuin poikienkin, Kävin tansseissa ja saattelin kotiin, mutta en halunnut sukupuoliyhdyntää heidän kanssaan. Oli virhe mennä naimisiin, en halunnut olla vaimoni kanssa sängyssä, hän olisi halunnut "aina" ja minä yritin kierrellä pois. Pidin miehistä. Tyttären saimme ja avioliitto rupesi rakoilemaan, vaimo haki muita. [...] Seurakunnan vanhimmat eivät kuitenkaan hyöksyneet kun olin eronnut vaimostani ja uhkasivat erottaa minut seurakunnasta. [...] Löysinkin mukavan naisen ja menin naimisiin. Liityin takaisin luterilaiseen seurakuntaan. Saimme kaksi poikaa ja tuntui että nyt tämä onnistuu. Olin kotona, en käynyt ollenkaan missään muualla, Kuitenkin olin yrittäjänä ja ajauduin konkurssiin. [...] Vaimo oli tottunut parempaan elämään ja halusi eroa. Kävimme seurakunnan neuvottelijan luona pari kertaa ihan tyhjän kanssa. Lähdin pois. Se oli tosi katkera pala. Olin rakastanut ja luullut että hänkin rakasti minua, mutta se olikin vain omaisuutta. tai jotain muuta. Avioelämä meillä meni koht hyvin. Vaimo ei kovin aktiivinen ollut ja se sopi taas minulle. [...] [Avioeron jälkeen] [a]lloin taas hakea miesseuraa. hain kirjeenvaihtoilmoituksia ja poikatansseissa. sain aina seuraa. Mutta koskaan ei se ilo kestänyt kuin 1-2 kertaa. Olisin halunnut pitkän kestäväen suhteen. Ei onnistunut. Nykyäänkin haluaisin mutta asun pienessä kylässä en voi ajatellaakaan ja kukaan ei ole luonani käynyt yli kahteen vuoteen. Enkä minä missään. Haluaisin. Minulla on monenlaiset fantasiat ja filmit. [...] Perususkon Jumalaan on kuitenkin lujassa vielä. Rukoilen joka päivä. luen raamattua ja haluan olla Jumalan valtakunnan työssä. Oikeastaan olenkin. Tämä on sellaista työtä. Nyt olen onnellinen. Mutta sinkkuna oleminen ei ole hyvää. Olen yrittänyt saada naisystäviä, se onnistuu helposti, mutta – kun he haluavat sänkyyn ja minä en. [...] Haluaisin joskus miesystävää ja joskus melkein pakahdun kun ei ole ketään. Olen

paljon työssäni ihmisten kanssa tekemisissä, mutta olen silti ihan yksin. Hengellisiin piireihin täällä voisi mennä, mutta kun kaikki ovat parina tai sitten ovat nuorempia ja tunnen että en sovi heidän joukkoonsa. Jumalalle kerron päivittäin 2-3 kertaa asiani ja se on minua lujittanut. [...] Olen iloinen että Jumalasuhde on lujittunut ja pysynyt. Kuitenkin huomaan joka hetki että minusta pidetään huolta ja joku yrittää ohjata oikealle tielle. Nyt pitää löytää se oikea kuulo. (Arttu, 1944, A2)

Artun kokemus paljastaa ennen kaikkea sen, kuinka erilaiset mahdollisuudet miehellä oli toteuttaa omaa seksuaalisuuttaan aikana, jolloin homoseksuaalisuus oli kriminalisoitu. Miesten homoseksuaalisuus oli huomattavasti enemmän läsnä kulttuurisessa tarinavarannossa kuin naisten homoseksuaalisuus. Suurissa kaupungeissa samaa sukupuolta olevien seksuaalisille suhteille avautui enemmän mahdollisuuksia jo siksi, että samalla tavalla tuntevia oli enemmän kuin pienellä paikkakunnalla. Lisäksi miesten elämä ei ollut samalla tavalla sidottu kodin ja sen hoidon piiriin kuin naisten.⁵⁴⁸

Huomionarvoista Artun kirjeessä on sitä hallitseva ristiriita avioliiton normin ja mies-suhteiden välillä. Yhtäältä Arttu tavoittelee parisuhdetta naisen kanssa, toisaalta ne ovat hänelle vaikeita, koska naissuhteisiin liittyy hänelle epämieluisa intiimi puoli. Artulle avioliitto näyttäisikin olevan eräänlainen sosiaalisen hyväksynnän hankkimisen ja häpeän väistämisen väline, joka samalla pitää miehiin kohdistuvan seksuaalisen halun kurissa ("Löysinkin mukavan naisen ja menin naimisiin. Liityin takaisin luterilaiseen seurakuntaan. Saimme kaksi poikaa ja tuntui että nyt tämä onnistuu. Olin kotona, en käynyt ollenkaan missään muualla"). Tässä mielessä Artun seksuaalisuuden kokemistapaan kytkeytyy vanhimpien miesten kokemuksia leimannutta kilvoittelun logiikkaa muistuttava piirre. Tästä huolimatta miesikäpolvien kokemukset eivät ole yhteismitallisia. Toisin kuin vanhimmille miehille, Artulle seksuaalisuuden perusolemus ei ole minän ulkopuolelta uhkaava vietti, vaan pikemminkin oman minuuden keskeinen piirre, *identiteetti*, jota hänen oli mahdollistaa rakentaa ja elää todeksi suuremmassa kaupungissa. Tästä kielii myös se, kuinka Arttu pyrkii ohjaamaan seksuaalisuuttaan toivottuun suuntaan sen sijaan, että hän yrittäisi kuolettua sen: kun avioliitto naisen kanssa ei onnistu, hän elää "sinkkuna" väistääkseen sosiaalista leimaa. Myös jumalakuvissa on huomattavia eroja: Hallitsija-hahmoisen jumalakuvan sijaan Artun jumalasuhdetta määrittää Hertan ja Minnan jumalasuhdetten tapaan Parantaja-hahmoinen Jumala, joka hyväksyy myös heteronormista poikkeavan seksuaalisuuden ja tarjoaa huolenpitoa. Samankaltainen kokemus on myös Rikulla. Hän tekee monille naiskirjoittajille tyypillisen eronteon väärän uskon ja oikean uskon välillä. Hänen kokemuksissaan Parantaja-hahmoinen Jumala osoittaa armoa johon ihmiset eivät koskaan kykene. Rikulla on "suora sydämen ja omantunnon yhteys" Jumalaan, joka kuulee hänet ja katsoo häneen "armollisesti".

*Kuitenkin pitää vaieta, vaikka haluaisin huutaa nytkin maailmalle perheellisenä miehenä, että tunnen halua, myös mieheen, en voi **pitää vaieta**, maailma ja ihmiset sen, ovat niin raakoja ja suojelen perhettäni. [...] Jumala, kirkko, uskonlahkot, yhteisöt, koin ne joskus hyvin vaikuttavana osana elämääni ja arvostin niitä. Itse kuulun evankelisluterilaiseen kirkkoon,*

⁵⁴⁸ Juvonen 2002, 19–22, 256, 281–286.

koska minut on siihen kastettu, ei omasta tahdostani, [vaan se oli] vanhempieni tahto[.] [...] Nyt voin sanoa puhtain sydämin, että, kirkot ja muut on menettänyt merkityksensä, mutta Jumala pysyy aina sydämessäni. minun omalla tavallani ja uskon hänen armollisesti katsovan, myös minuun ja kuulee minut, muuhun olen menettänyt, kuin luottamuksen, sillä en aina näe sellaisia arvoja siellä, kun tahtoisin niiden olevan, vaikka itse, kuin tuomitsen nyt, mutta kuitenkin hyöksyn, muille, mutta en itselleni. Tunne, että, monien lahkojen, kirkon ja ihmisten toimia Jumalakin häpeää, joten luen ne ulkopuolelle ja minulla on suora sydämen ja omantunnon yhteys Jumalaani, siihen ei vaikuta kukaan muu. Metsä kirkkoni olla saa, tuulen humina puiden oksissa urkuni olkoon, siellä rauhassa käännän kasvoni hänen puoleensa, hän näkee ja kuulee minut, en voi vaieta, vaan uskon hänen armahtaan katsovan minua. Olenko häävi sanomaan, mutta rehellisyys perii kaiken ja haluaisin sitä olla, ilman pelkoa tulevasta, mutta on paras vaieta. Miksi minä tunnustaisin ihmisille, tai kirkon ihmisille salaisuuteni avoimesti, sillä tunnen jo petojen hampaat selässäni, siksi käännyn suoraan isän puoleen hän, kuulee ja näkee minut, olen hänen ja hän asettaa minut sille paikalle mihin katsoo minun kuuluvan, ihmiset, eivät armoa tunne, kuin Herra tuntee. (Riku, 1955, A2)

Kirkon kielteinen suhtautuminen homoseksuaalisuuteen on vaikuttanut myös Maikin uskonnolliseen elämään. Koska hän ei halua tulla syyllistetyksi enää yhtään enempää, hän on jättäytynyt kirkon toiminnan ulkopuolelle.

Hengelliseen elämääni ja suhteeseeni uskontoon vuosia hartioillani keikkunut syyllisyyden taakka on vaikuttanut siten, että olen irtautunut kirkosta täysin. Olen aina kuulunut epäilevien Tuomasten joukkoon, mutta tapa, jolla äitini uskovaisena ihmisenä ja suuri osa kirkon jäsenistä on suhtautunut - ja suhtautuu yhä - homoseksuaalisuuteen, on osaltaan vaikuttanut siihen, että en käy kirkossa tai hengellisissä tilaisuuksissa. En halua, että minua syyllistetään enää yhtään enempää. Elämä jatkuvan syyllisyydentunteen varjossa on vaikuttanut myös siten, että olen hyvin yksityinen ihminen. En halua, että mitään sanomaani, tekemääni tai elämäntapaani tullaan käyttämään minua vastaan, mutta en myöskään tunne syyllisyyttä tai häpeää siitä, mitä olen. Tunne ei liity yksinomaisesti homoseksuaalisuuteeni, jonka koen osaksi persoonallisuuttani, vaan kaikkeen siihen, mitä olen ihmisenä. Kaikesta edellä kerrotusta huolimatta tunnen löytäneeni tasapainon. (Maikki, 1958, A1)

Kysymys oman seksuaalisuuden normaaliudesta ei välttämättä liity homoseksuaalisuuteen. Normaaliuden kokemus voi kyseenalaistua myös siksi, että uudenlaiset, yksilöllisyyttä ja nautintoa painottavat ihanteet tuntuvat itselle vierailta. Nuoruuden seksuaalista puhtautta ja avioliittoon tähtäävää pidättyvyyttä korostaneet kristilliset ihanteet näyttäytyvät uudessa kulttuurisessa tilanteessa yhtäkkiä häpeällisiltä.

Mieheksi ja naiseksi Hän heidät loi, ei ole ihmisen hyvä olla yksin. Jumalan sanoja. Olen nainen 53 v. neiti, vanhapiika, sinkku miten se halutaan ilmaista, uskovainen. Se miksi en ole parisuhteessa, siihen minulla ei ole selkeää vastausta. Valinta ei ainakaan kaikilta osin ole minun, en tiedä onko näin parempi, onko tämä Jumalan tahto minuun nähden[.] [...] Vaikka elän yksin, koen olevani ja tiedän olen "seksuaalisesti normaali ihminen. EN OLE LESBO lievästi sanottuna minua ärsyttää: Lesboja ja homoja pidetään melkein viksuimpina kuin

syystä tai toisesta yksin olevia. koen "vanhatpojat ja piijat ovat niitä joista voidaan laukoa mitä merkillisimpiä vitsejä, emme me kaikki ole omituisia, psyykkeeltämme sairaita[.] [...] Luonnollisesti tällä on omat vaikutuksensa hengelliseen elämään. kun on perheetön, voi enemmän osallistua seurakunnalliseen toimintaan, varsinkin jos ei ole huolta omaisista. [...] Kaikesta tästä huolimatta koen ja tiedän olen nainen, minulla on naisen tunteet, olen "tavallisen näköinen suomalainen pullukka", teen rehellistä työtä koulusiivoajana. Jos en kaikille ihmisille olekaan minkään arvoinen, niin Luojan luoma olen minäkin. Joskus kun ajattelee omaa elämää ja miettii kaiken tarkoitusta, tulee sisimpään tietynlaisia "ristiriitoja". Kaiken kaikkiaan minulla ei pitäisi olla mitään hävettävää sen suhteen että olen "sinkku". En ole harastanut irrallisia suhteita, rikkonut kenenkään avioliittoa. "SILTI JOSKUS KOEN OLEN KAIKEN ULKOPUOLELLA". Välillä koen syyllisyyttä siitä, kun olen valittanut rukouksessa Jumalalle. Miksi minun osani on tämä. Lapsena ja nuorena haaveilin perheestä lapsista sairaanhoitajan ammatista. No minusta ei ole tullut vaimoa, äitiä, ei sairaanhoitajaa. Joskus kyselen Jumala olenko niin paha ettet antanut minulle puolisoa, lapsia jne. Toisaalta kyllä kiitän kun en elä väkivaltaisessa parisuhteessa tai ole alkoholistin vaimo. Se helpottaa, täysin ongelmaton elämä ei olekaan TUTKIMATTOMAT OVAT JUMALAN TIET. (Hilda, 1951, A2)

Kasvoin seksuaalikielteisellä 60-luvulla. Kristillisissä piireissä 70-luvulla opetettiin ihanteellisuutta, joka liittyi avioliittoon. Seksistä ei puhuttu. Olin niitä uskovia tyttöjä joille ei koskaan riittänyt poikaystäviä. Eihän sopinut toivoo sellaista miestä, joka ei olisi ollut uskossa. Ja koska uskovia miehiä oli vähän, yli puolet ystävästäni ja minä jäimme vanhoiksi. [...] Päällisin puolin asiat ovat hyvin. 80- ja 90-luvuilla yksinelämisestä alkoi muodostua häpeää, jota ei kehdannut kenellekään sanoa ääneen, ei edes niille toisille naimattomille ystävästärille. Minua hävetti ja nolotti, kun seksistä alettiin puhua enemmän julkisesti, enkä minä tiennyt minkälaista on olla yhdynnässä. Jopa seurakunnan tilaisuudessa saatettiin puhua aidsista Afrikassa ja siihen liittyvistä väärinkäsityksistä ja peloista. "Eihän tauti tartu kuin yhdynnässä/seksissä"- saatettiin sanoa. Olin aivan onneton. En siksi että aiheesta puhuttiin avoimesti, vaan siksi että olin niin ulkopuolinen. Eikä seurakunnallisissa piireissä pysymällä näyttänyt olevan mitään mahdollisuuksia murtautua koskemattomuuden vankilasta pois. Nuoruuden ihanteista oli tullut häpeällinen vankila. (Anna-Leena, 1950, A2)

Nuoruudessani minua vanhempi polvi kävi läpi vapautumisprosessiaan: käytettiin runsaasti alkoholia, vapauduttiin seksuaalisesti, mutta minulle nämä asiat eivät tulleet vapauttavina vaan minusta tuntui, että minua alettiin painostaa näillä alueilla silloin, kun en ollut tällaiseen "vapautumiseen" valmis. [...] Opettajiamme huoletti se, että olemme "liian kilttejä", ainakin yksi opettaja sanoi että avioliiton ulkopuoliset suhteet ovat hänen mielestään sallittuja, etenkin kun naisia on enemmän kuin miehiä. Olin herkkä ja ns. kiltti tyttö, arvoni olivat Raamatun mukaisia. Uskonto veti minua pienestä pitäen puoleensa, mutta elin ympäristössä, joka ei liiemmin näistä arvoista perustanut. Minun oli siis salattava tämä puoli itsestäni, ainakin jossakin määrin. Tiettyssä mielessä häpesin paljastaa todellista itseäni ympäristölleni, arvelin että olisin joutunut hyökkäysten kohteeksi, uuden ajattelun mukaanhan olin "epänormaali". Kyllä minä annoin itselleni luvan ajatella monenlaista ja esim. seksuaalisia ajatuksia, mutta tekojen taso oli minulle vaikea. [...] Seksiä harrastin vasta aviomieheni kanssa avio-

liitossa. Tätä tietoa en liiemmin kuitenkaan muille levittele, koska tiedän että niin monella on ollut avioliiton ulkopuolisia suhteita eivätkä he varmaan kovin hyvin suhtautuisi asiaan. (Marjatta, 1955, A1)

Uudenlaisessa, julkisessa ja avoimuutta korostavassa seksuaalisuuden asetelmassa seksuaalinen koskemattomuus saa yhtäkkiä uudenlaisen merkityksen. Se, mikä ennen oli etenkin naiselle korkein ihanne, uhkaakin nyt häpeällä ja ulkopuolelle hylkäämisellä. Nuoruuden ihanteista on tullut häpeällinen vankila. Samalla tavoin avoin julkinen puhe seksuaalisuudesta voi herättää joissakin kirjoittajissa voimakkaita myötähäpeän ja "ajan hengen" vastustuksen tunteita niin, että omista ihanteista pidetään puolustaan kiinni. Esimerkiksi vuonna 1940 syntynyt Laina hahmottaa seksuaalisuuden yksityisenä, herkkänä ja pyhänä asiana, joka avoimen julkisesti esiintuotuna on lapsia ja nuoria uhkaavaa rivoutta.

Inhottavia ja kaksimielisiä sekä rivoja puheita ja vitsejä olen aina hävennyt. Kertojien puolestakin olen häpeää tuntenut. Täytän pian 60 vuotta ja häpeän koko sydämestäni lähes jokaiseen elokuvaan kuuluvia sänky- tai muita seksikohtauksia. Minulle läheisyysasiat ovat hyvin herkkiä ja intiimejä, enkä ikimaailmassa halua katsoa niitä ruudusta. Ajattelen lapsia ja nuoria, jotka päivittäin "joutuvat" niitä näkemään. Kauhua tuntien. Jääkö heidän elämänsä enää mitään pyhää ja kaunista, hellää ja suloista, kun ihmisen yksityisyys tyrkytetään lapsille joka päivä irvokkaana ja muka ajan hengen mukaisesti avoimesti pitsa-mainosten välissä? Häpeän, enkä saa vastakaikua, vaikka puhunkin asiasta ääneen. Toki samanhenkisiäkin löytyy, mutta ajan henki on voittamaton. (Laina, 1940, A1)

Edellä siteeratut kirjeet kuvaavat, kuinka kulttuurinen muutos pakottaa yksilöt neuvottelemaan uudestaan oman suhteensa seksuaalisuutta määritteleviin normeihin. Kirjoittajien häpeäkokemukset tulevat ymmärrettävämmäksi, kun niitä tarkastellaan vasten Judith Butlerin ajatusta siitä, että yksilön olemassaolo edellyttää yksilön sosiaalista tunnistettavuutta. Butlerin mukaan sosiaalisen tunnistettavuuden ehdot ovat kollektiivisesti ja rituaalimaisesti ylläpidettyjä, ja niistä poikkeaminen uhkaa yksilöä sosiaalisen olemassaolon menetyksellä.⁵⁴⁹ Molemmille naiskirjoittajille uudenlainen "ajan henki" tarkoitti oman elämäntavan ja seksuaalisen minuuden ajautumista häpeälliseen marginaaliin. Anna-Leenalle nuoruuden ihanteet muodostavat yhtäkkiä "häpeällisen vankilan", Laina puolestaan kokee, että vaikka "samanhenkisiäkin löytyy, [...] ajanhenki on voittamaton", ja hän voi vain hävetä niiden puolesta, jotka paljastavat intiimiin elämänpäiiriin kuuluvat asiat kaikkien nähtäväksi. Uudet ihanteet kyseenalaistavat häpeän muodossa yksilön käsityksen omasta normaaliudestaan. Anna-Leenan elämään astuu myöhemmin kuitenkin mies, joka poistaa häneltä "yksinäisyyden traumoja".

Ihmeitä tapahtuu. Yllättäen eteeni tuli vapaa mies, avioiduin 90-l. puolivälissä vuoden seurustelun jälkeen. Mieheni oli suurenmoinen ja hän poisti minulta yksinäisyyden traumoja. En koskaan kieltäytynyt seksistä ja se oli molemmille suuri riemun aihe. Olin hänen

⁵⁴⁹ Butler 1997b, 5–6.

viidenkymppin villityksensä. Seurustelumme intiimi puoli oli heti mukana, kuukausi tutustumisemme jälkeen. Päätin että entiset periaatteet pitää nyt laittaa romukoppaan. Seurustelun alkukuukausien aikana olimme mm. etelänmatkalla, jonka aikana emme paljoa poistuneet hotellihuoneesta. Rakastelimme kaiken aikaa. Se ei suinkaan aiheuttanut häpeää vaan suunnatoman helpotuksen tunteen, ja häpeästä vapautumisen. Olin hänen nukkensa ja hän minun halinalleni. [...] Miksi jouduin viidesläisen herätysliikkeen piiriin nuorena, enkä sitten voinut toteuttaa naisen tavallisempaa elämänkaarta, johon olisi kuulunut 20-30 (-40) -vuotiaana solmittu avioliitto (molempien ensimmäinen) ja lapsia. Lapsettomuus on ollut toinen elämäni suuri suru ja trauma. Seksittömyys (ja siitä totaalinen kokemattomuus) oli se toinen trauma. Jonkun verran olen ollut kiukkuinen niistä Jumalalle, ja se on aiheuttanut jonkun verran syyllisyyttä. (Anna-Leena, 1950, A2)

Anna-Leenan viidesläisen herätysliikkeen piirissä omaksutut ihanteet joutavat ”romukoppaan”. Ristiriita seksuaalista vapautumista korostavan kulttuurin ja perinteisiin ihanteisiin sitoutuvan herätysliikkeen välillä on kuitenkin niin suuri, että seksittömyys ja sen vuoksi elämätön normaalin naisen elämänkaari hahmottuvat hänelle jälkepäin koko elämää leimaavina traumoina.

5.2.3 Hellyyden ehdoilla

Muuttunut ”ajan henki” vaikuttaa myös siihen, kuinka nuoremmat naiset ymmärtävät seksuaalisuuden perimmäisen olemuksen. Vanhemmille kirjoittajille seksuaalisuus hahmottui varottavana ja alkujaan miehisenä lisääntymiseen tähtäävänä viettivoimana. Nuoremmille kirjoittajille seksuaalisuus on sen sijaan keskeinen tekijä naisena hyväksytyksi tulemisessa. Kirjeistä voi hahmottaa kaksi seksuaalisuuden ulottuvuutta, jotka kytkeytyvät eri tavoin toisiinsa. Ensimmäisessä ulottuvuudessa naisten pohdiskelut liittyvät oman seksuaalisen *halun* ja *nautinnon* ongelmallisuuteen. Toisessa ulottuvuudessa keskeiseksi ongelmaksi muodostuu *hellyys* parisuhdetta määrittävänä piirteenä. Tarkastelen ensin haluun ja nautintoon liittyviä häpeäkokemuksia. Omaehtoinen haluaminen ja seksuaalisuudesta nauttiminen on vaikeaa monelle toisen ikäpolven naiskirjoittajalle. Häpeä nousee seksuaalisesti haluavalle naiselle aikaisemmin annetuista kulttuurisista merkityksistä.

Seksuaalisuus ja naiseus kun kulkevat käsikädessä niin rakastelusta, seksistä, omasta itsestään nauttimisen oppiminen on ollut kivoisen tien takana. Monia miessuhteita on varjostanut ”suorituspakko” ja että ei ole riittävä naisena / ihmisenä ja että oikeenko tuo mies voi hyväksyä minut kaikkineni (kun isällekkään en koskaan riittänyt) ja sitten jos nautin seksistä tunsin olevani huora / kevytkenkäinen ym. siis taas syyllisyys jostain ihmeellisestä kumpusi. Mitäkö on ollut avuksi siinä? No varmaan rakastavat ihmiset, olen pohtinut naiseutta, ihmissuhteita, lapsuutta n. 2 vuoden ajan [...] & lyhytterapiassa psykologin kanssa. Seksiterapeutin apua olen myös käyttänyt, aivan ok - mutta pariskuntana ongelmamme olisi kyllä tarvinnut molempien läsnäoloa sekä ongelmien myöntämisen. (Meeri, 1961, A1)

Olen aina vain pyrkinyt miellyttämään ja toteuttamaan toisten toiveita, kuvittelemalla että sillä tavalla minut vain hyväksytään ihmisenä, senhän olin oppinut jo lapsuudessani. Olen ollut hyövä materiaalia hyväksikäyttäjille: miehet, työnantajat työtoverit, suku ym. [...] Sek-

suaalisuus on ollut myös vain velvollisuus. Kun viimeinen avioliittoni päättyi raskaan hoidon jälkeen mieheni kuolemaan päätin että alan elää vain itselleni myös ilman seksiä. [...] Käänsin elämäni suunnan kokonaan. Rauhaa hain kaikkialta, metsistä ihmisjoukoista, suvusta ja kirkoista. Tein tilateoksia. Ortodoksisuudesta sain eniten rauhaa.. vaikken kuulukkaan miinhinkään uskontoryhmittymään. Hakeuduin terapiaan, muutin paikkakuntaa, jätin työni, kaikki. Aloitin uuden ihmissuhteen. Hain rauhaa ja nöyryyttä. Kyselin itseltäni ainakin neljästi päivässä teenkö oikein, saanko.. Saanko haluta, saanko sanoa, saanko olla nainen. Myöskin uusi suhde kärsi jatkuvista kyselyistäni, teenkö oikein, saanko haluta, saanko olla nainen. Häpesin halujani, häpesin ajatuksiani. Nyt terapiani on loppumassa (x10) ja ihmissuhteeni toimii. (Airi, 1950, A1)

Monet tuttavamme puhuvat hyvinkin avoimesti seksielämästään. Tunnen itseni silloin huonoksi ja kelpaamattomaksi naiseksi. Tunnen häpeää itsestäni. Miksi tunnen häpeää ja syyllisyyttä siitä, että haluan seksiä? Onko kasvatukseni tulos, että en saa haluta mitään, enkä ansaitse mitään hyötyä! Näitten asioitten kanssa on vain eletävä. Jos Jumala on olemassa, Hän suo rakkautta elämään ennen kuolemaani. Se näkee, ken elää! (Krista, 1957, A1)

Haluun ja nautintoon liittyvästä vaikeudesta kertovat sitaattit jakavat useita yhteisiä häpeän alueita, vaikka kaikki kirjoittajat käsittelevätkin omalla tavallaan seksuaalisen halun ja nautinnon haltuunoton vaikeutta. Useammalle kirjoittajalle erilaiset terapiamuodot ovat tarjonneet apua oman seksuaalisuuden uudelleenhahmottamisessa. Psykodynaaminen ajattelumalli rakenteistaakin monien kirjoittajien kokemusmaailmaa: elettyä seksuaalisuutta hahmotetaan esimerkiksi ”menneen minän” ja ”nykyisen minän” välisenä jaotelluna. Monet naiset liittävät seksuaalisuuden ongelmallisuuden lapsuudenkokemuksiinsa: Meeri pohtii isäsuhteensa vaikutusta omaan seksuaalisuutensa, Airi liittää seksuaalisen kasvunsa osaksi naisena itsenäistymisen kehityskertomusta ja Krista tarkastelee ongelmiaan saamaansa kasvatusta vasten. Tätä kautta halun ja nautinnon ongelmallisuus kytkeytyy naisena itsenäistymisen ja omaksi itseksi tulemisen teemoihin. Kyse on ”suorituspakosta” tai ”velvollisuudesta” irrottautumisesta ja omaehtoisen nautintoelämän löytämisestä.

Ensimmäisessä avioliitossani ajattelin, että minun velvollisuus on vuoteessa palvella miestäni omia vaivoja säästämättä. Toisen nautinto sai minut tuntemaan itseni onnistuneeksi ja tarpeelliseksi. Ajattelin, että mitä paremmin onnistun sitä rakastetumpi olen. Pikku hiljaa tulin tyytymättömäksi, enkä halunnut seksiä ollenkaan. Tässä koin ristiriitaa aviovaimon velvollisuuksia ajatellessani. Toisen avioliiton jälkeen käsitykseni muuttui ja siinä uudelleen aloittamisen armon huumassa koin, että olin saanut lahjaksi kyvyn nauttia seksistä. Vasta silloin ymmärsin, mitä seksi oikeesti voi olla. Minusta oli tullut Nainen! Nyt olenkin jo sen ikäinen nainen, että annan itselleni luvan nauttia. Olen avoimempi ja rohkeampi. Rakastelemisessa tavoittaa joskus pyhyiden kokemuksen, tulemisen yhdeksi lihaksi. Sydän täyttyy ilosta ja rakkaudesta. Valtaa kiitollinen mieli. Pitäisiköhän hävetä. (Miisa, 1962, A2)

Tällaiset kokemukset heijastelevat ikäpolvien välillä tapahtunutta suurempaa siirtymää, jossa seksuaalisuuden luonne saa merkityksensä pyhän avioliiton järjestyksen sijaan

terapeuttisen eetoksen ajattelumalleista käsin. Juuri tämä eetosten välinen kitka on Mii-san seksuaalisuuteen liittämän ristiriitaisuuden ja kirouksen lähtöpiste. Aiemmassa eetoskessa vaiettu ja tabuoitu asia on korvautunut kysymyksellä naisena olemisen oikeutuksesta ("saanko haluta, saanko olla nainen?"). Oman nautintoelämän haltuunotosta on tullut olennainen osa naiseksi kasvamisen prosessia. Seksuaalisen puhtauden vaatimus on vaihtunut oman seksuaalisuuden löytämisen ja toteuttamisen kulttuuriseksi vaatimukseksi, joka toteutuessaan voi herättää jopa "pyhyyden kokemuksen".

Psykodynaamisen ajattelumallin lisäksi toisen ikäpolven naiskirjoittajien kokemukset mukailevat paikoin 1950-luvun taitteessa syntynsä saaneen uudenlaisen seksologisen tutkimuksen löydöksiä. Erityisesti Alfred Kinseyn laajat tutkimukset ihmisen seksuaalisesta käyttäytymisestä⁵⁵⁰ uudistivat tapaa, jolla seksuaalisuuden luonnetta ymmärrettiin. Kinsey pyrki laajan haastatteluaineiston kautta kuvaamaan inhimillisen seksuaalikäyttäytymisen "koko luonnollista kirjoa" tieteellisen objektiivisesti. Selkeiden luokittelujen sijaan Kinsey hahmotti seksuaalisuuden jatkumoksi, jonka toiseen päähän sijoittuivat seksuaaliset kokemukset, jotka tapahtuivat pelkästään vastakkaisen sukupuolen kanssa, ja toiseen päähän vastaavasti kokemukset, jotka tapahtuivat samaa sukupuolta olevan henkilön kanssa.⁵⁵¹ Erityisen merkittävä oli Kinseyn tapa tarkastella seksuaalisuutta saavutettujen kliimaksien määrien kautta. Ajattelutapa mursi käsitystä pelkästään lisääntymiseen tähtäävästä seksuaalisuudesta. Kinseyn ja myöhemmin William Mastersin ja Virginia Johnsonin seksologisissa tutkimuksissa alkoi hahmottua uudenlainen seksuaalitutkimuksen paradigma, jota määritti kiinnostus sukupuolista nautintoa ja erityisesti orgasmia kohtaan. Kinseyn luoma tutkimusasetelma toimi esikuvana seksuaalisuuden empiiriselle ja tilastolliselle tutkimukselle ympäri maailmaa. 1960-luvulta lähtien laajat, kansalliset seksuaalisuustutkimukset⁵⁵² olivat hyvin suosittuja.⁵⁵³

Toisen ikäpolven kirjoittajilla uudenlainen ajattelutapa näkyy mainintoina tai eräänlaisina sivupolkuina kokemuksia hallitsevan psykodynaamisen diskurssin liepeillä. Orgasmi ei ole heille seksuaalisuuden keskeinen ongelma, vaan se pikemminkin liittyy osaksi laajempaa kysymystä oman seksuaalisuuden etsimisestä. Yhdelle mieskirjoittajalle uudenlainen tutkimustieto on toiminut apukeinona mieskunnian tavoittelussa ja kokemattomuuden aiheuttaman häpeän käsittelyssä.

Mietiskelin silloin tällöin seksuaalisuuttani. Mietin, johtuvatko ongelmat siitä, että olen biseksuaali, vai olisiko miehenikin osasyynä ongelmiin. Häpeä oli kuitenkin minun, vaikka minun

⁵⁵⁰ *Sexual Behavior in the Human Male* vuodelta 1948 sekä *Sexual Behavior in the Human Female* vuodelta 1953.

⁵⁵¹ Waters 2006, 48; McLaren 1999, 144–146; Katz 1996, 96–97. Eräs Kinseyn kiistellyimmistä väitteistä oli, että vain noin 50:llä prosentilla miesväestöstä oli ollut seksuaalisia kokemuksia pelkästään vastakkaisen sukupuolen kanssa. Samoin Kinsey kritisoi ajatusta normaalista ja patologisesta seksuaalisuudesta esittäen, että jyrkkä jako hetero- ja homoseksuaalisuuden välillä on nähtävä keinotekoisena, ja että heteroseksuaalisten ja homoseksuaalisten tunteiden ja tekojen välillä on huomattavia asteeroja. Periaatteellista, dikotomista jakoa hetero- ja homoseksuaalisuuden välillä Kinsey ei kuitenkaan kumonnut. (Katz 1996, 97.)

⁵⁵² Suomessa samantyyppisistä tutkimuksesta ks. esim. Sievers, Koskelainen & Leppo 1974; Haavio-Mannila & Kontula 1993, 2001.

⁵⁵³ Waters 2006, 49; Stanley 1995, 36.

mielestäni me olimme sängyssä ainakin sen, mitä suomalaiset tilastojen mukaan keskimäärin. Mieheltä meni selkä muutaman avioliittovuoden jälkeen, ja silloin sain ensimmäisen kerran oikein kunnon orgasmi: olin hänen päällään, koska hänen selkensä ei olisi muuta kestänyt. Sen jälkeen aloin haluta seksiä tietysti useammin, mutta niin, että olisin itsekin ehtinyt kiihottua. Se taas ei läheskään aina onnistunut. Emme oikein voineet puhua tunteistamme emmekä tuntemuksistamme. En myöskään puhunut sellaisista asioista edes parhaiden ystävien kanssa. (Hertta, 1945, A2)

Ei aikaakaan, kun olin tutustunut nykyiseen mieheeni. Olimme molemmat yhtä kokemattomia, mutta kirjoista luettujen oppien kokeileminen käytännössä sujui luontevasti ja helposti. E-pilleritkin oli kaukonäköinen gynekologi rohkaisu- tai suojelutarkoituksessa määrännyt jo aiemmin. [...] Sukupuolielämämme tuotti meille pääasiassa iloa, vaikka ei ollutkaan täydellistä. Minulla oli mm. orgasmivaikeuksia yhdynnässä, mutta olimme toisiimme tyytyväisiä. (Else, 1954, A2)

Se oli ensimmäinen häpeällinen rakasteluyritykseni, joka päättyi lyhyytensä vuoksi vielä tip-puriin. Samantapaisia räpistelyjä tapahtui vielä muutaman kerran nuoruudessani enkä minä oppinut mitään: vain häpeää. Jostakin lehdestä sitten luin Masters&Johnnssonin neuvon puristaa siitintä käsin kun oireet siemensyöksystä saapuvat, jolloin siemensyöksy jää tulematta. Ohjeet olivat selvät, mutta en saanut kontaktia naiseen. Vasta noin 10 vuotta sitten pääsin testaamaan kykyäni ja se osoittautui moitteettomaksi. Sama on tullut todistetuksi viime vuosinakin. Kuitenkin minua kalvaa tuo 20 vuoden selibaatti 20-40 ikävuoden välillä ja haluaisin sitä aukkoa tyydyttää nuorilla naisilla. On merkillistä, että kun 30 vuotta sitten hävetti mennä saunaan naisten kanssa pienen siittimen takia, nyt hävettäisi mennä koska se seisoo. Oli kumminpäin tahansa, aina hävettää. (Kauko, 1950, A1)

Uuden seksologisen tutkimuksen lisäksi myös samaan aikaan kehitetyt uudenlaiset ehkäisyvälineet – erityisesti ehkäisytabletti – muokkasivat käsitystä seksuaalisuuden olemuksesta. Joidenkin kirjoittajien kohdalla ehkäisyvälineet muuttivat totuttuja avioelämän kaavoja.

[V]ähän ennen häitä kävin elämäni ensi kertaa gynekologilla ja pyysin e-pillereitä, koska olimme kuitenkin yksimielisiä siitä, että lapsia ei tarvitse tulla ihan heti. Kun sitten hääpäivän ilta koitti ja sanoin puolisololleni, että olen hoitanut ehkäisyn, hän kieltäytyi koskemasta minuun!! Hän ei hyväksynyt e-pillereitä! "Keskustelimme" asiasta – ja tuloksena oli, että minä luovuin pillereistä. Koska puolisoni ei kuitenkaan halunnut lapsia heti, oli avioelämämme sen jälkeen minulle yhtä helvettiä. Hän halusi "helpotusta" itselleen ja tyydytti itsensä yleensä reisien välillä – useimmiten vielä aamuyön aikaisina tunteina, jolloin itse havahduin syvimmästä unesta hänen tunkeutumisestaan saman peiton alle. Jäin yleensä ahdistuneena ja tyydyttämättömänä valvomaan, kun puolisoni nukahti. Päivisin hän oli täysin työhönsä uppoutunut, itse toimin hänen "kanttorinaan" ja kuljimme yhdessä kaikissa seurakunnallisissa tilaisuuksissa. Jos joskus menin silittelemään hänen hiuksiaan tai poskeaan kotona ollessamme, hän saattoi murahdella: "Älä hipelöi!" ja jatkoi työtään. Itsetyydytys oli oloani helpottava pakokeino, hävettävää sekin! [...] Puoli vuotta tilanne oli ennallaan, sitten sanoin

kieltäytyväni kokonaan läheisyydestä, jos ei tilanne muutu. Lopulta puolisoni antoi luvan ruveta käyttämään e-pillereitä, mutta niitä ei suinkaan saanut hakea oman paikkakunnan apteekista, vaan aina jostain muualta! (Pihla, 1945, A2)

1960-luvun perheneuvontalääkärit suhtautuivat ehkäisypilleriin syntyvyyden säännöstelyyn, ei sen kertakaikkisen estämisen, välineenä. Ehkäisypilleri oli tarkoitettu ennen kaikkea aviovaimoille ja potentiaalisille äideille, jotka käyttivät uutta ehkäisyvälinettä ”rationalisoidakseen” lisääntymistään. Ehkäisypilleri nähtiin myös keinona poistaa raskaudenpelon aiheuttamia aviollisia ongelmia. Esimerkiksi Väestöliiton neuvolalääkärit näkivät, että ehkäisypillerin avulla nainen saattoi pelotta antautua aviolliseen yhdyntäelämään ja sen suomalle nautinnolle.⁵⁵⁴ Molemmat teemat nousevat esiin Pihlan kirjeessä: ehkäisypillerit olivat hänelle ennen kaikkea syntyvyyden säännöstelyn keino avioliitossa, mutta ne vapauttivat hänet – lopulta – myös nauttimaan yhdynnästä.

Pihlan aviomiehen vastahakoinen suhtautuminen ehkäisypillereihin kuvastaa puolestaan niitä arkuuden ja nolouden tunteja, joita seksin harrastamiseen pelkän nautinnon vuoksi saattoi liittyä etenkin seurakunnan tilaisuuksiin aktiivisesti osallistuvalla: paljastumisen pelossa pillerit hankittiin aina jostakin muualta kuin oman paikkakunnan apteekista. Pihlan ja hänen miehensä toiminta heijastelee laajemmin kirkon opetuksessa valinnutta kaksijakoista ja horjuvaa suhtautumista ehkäisyvälineisiin. Esimerkiksi *Ajankohmaisessa asiassa* kirkon piispat näkivät, että ehkäisyvälineet oli tarkoitettu perhesuunnittelun välineinä aviopuolisoiden vastuullisesti käytettäväksi. Ne saattoivat myös vahvistaa aviollista yhteyttä poistamalla raskauden pelkoa. Samaan hengenvetoon kuitenkin todetaan, että monien kristittyjen mielestä sukupuoliyhteys, jossa ei pyritä lapsen saamiseen on syntiä. Ehkäisyvälineisiin sisältyi lisäksi myös muita uhkia, sillä niiden nähtiin ohjaavan ihmisiä ”irrallesiin, elämän perusarvoja loukkaaviin sukupuolisuhteisiin.” Piispat korostivatkin yksilöiden omaa, vastuullista harkintaa tilanteessa, jossa ehkäisyvälineisiin turvaudutaan.⁵⁵⁵

Kirkon seksuaalieettisen opetuksen tasapainoilu nautinnollisen avioelämän ja lisääntymisen normin välillä on konkreettinen osoitus siitä, kuinka uudenlaiset tavat ymmärtää ja ohjata seksuaalista elämää veivät seksuaalisuuden olemuksen yhä kauemmas avioliiton sisällä tapahtuvasta lisääntymisestä. Uudessa eetoksessa nousee esiin yhä enemmän yksilön – erityisesti naisen – oma nautintoelämä ja sen tarjoama seksuaalinen tyytyväisyys. Seksuaalisuus ei ole varottava viettivoima sen enempää kuin se on ”huonon naisen” estotonta ja aktiivista seksuaalisuutta. Toisen ikäpolven naiskirjoittajien kirjeissä naisen seksuaalisuuden perusolemus kiteytyy *hellyyden* ja *läheisyyden* käsitteissä.

Jotenkuten impeyteni säilytin hääyöhön asti. Hääyö oli kamala. Ei ollut kuin miehen puolelta kovaa yrittämistä onnistua ensimmäisestä yhdynnästä. Hävetti, kun hellyyttä siihen ei sisällynyt. Teimme pienen häämatkan, köyhät juuri valmistuneet, Tukholmaan. Hotellissa ajattelin, että nyt... Siirsin sängyt vierekkäin ja yritin viekoitellen alkaa riisua miestäni, joka vihaisesti tokaisi, ettei sänkyjä saa siirrellä ja mitä minä oikein yritän. Edelleenkin en osannut odottaa hellyyttä tai uskaltaa sitä antaa. Yhdyntä ei ollut sen mukavampaa kuin eka ker-

⁵⁵⁴ Helén 1997, 256.

⁵⁵⁵ Ajankohtainen asia 1966, 7–9.

ralla. Ajattelin, että aamulla virkeänä... Kuulema, sanoi mieheni, miehet ei voi enää toista kertaa... Tyytyminen oli siihen. Muutama päivä ja pääsimme omaan kotiin. Sama meno jatkui. (Saini, 1951, A2)

Sainille omimmaksi koettu seksuaalisuus on muodoltaan juuri ”hellyyttä” ja ”läheisyyttä”. Vastakohtana tälle hahmottuu miehen nautinnon ehdoilla tapahtuva ja teknisenä suoritteena näyttäytyvä yhdyntä. Saini kuvaa menettämäänsä ja kaipaamansa intiimiä läheisyyttä seuraavasti:

Kuvittelen, että saan hellitellä, hullutella, riisua, pukea miestä – siis ei miestäni – vaan miestä, jotain, joka ei pahastu näistä, vaan innostuu suutelemaan ja hölmöilemään hellyyden ehdoilla kanssani. Vuoteessa voisi syödä, nauraa, puhua nukahtaa ja rakastella uudelleen ja uudelleen. Voisi kävellä käsikädessä, lähteä retkelle, tehdä asioita spontaanisti. Voisi pörröttää tukkaa, antaa pusuja niskaan, halata, halata, pajata – ihan sairaasti – niinkuin se niin sanottu nuoriso sanoo. Voisi silittää kättä, jopa kirkossa, käydä yhdessä ehtoollisella, pyytää ja saada anteeksi. Lukea yhdessä Raamattua ja rukoilla yhdessä. Ei mutta – eihän tämä kuulu minulle – häpeä tunnustaa! (Saini, 1951, A2)

Sainin kirjeestä poimitut sitaattit nostavat esiin erään merkittävimmistä muutoksista kahden naissukupolven kokemusten välillä. Vanhimmat aineiston kirjoittajat vaikenivat seksuaalisista elämyksistään, sillä se kytkeytyi huoran stigmaan. Saini on sen sijaan aktiivinen seksuaalinen toimija: hänelle aviosuhteen tulee tarjota molemminpuolista ja molempia tyydyttävää hellyyttä ja rakkautta, eikä hän myöskään häpeä osoittaa haluaan tällaiseen seksuaaliseen kanssakäymiseen. Psykodynaamisen ajattelumallin ja uudenlaisen seksologisen tutkimuksen tarjoamat näkemykset naisen seksuaalisuuden ominaislaadusta rakentavat kulttuurista mallitarinaa, johon omat seksuaaliset tuntemukset ja kokemukset on helppo asettaa.

Halusin seksiä hänen kanssaan ja nautin siitä, mutta kun lapset olivat pieniä, olin illalla liian väsynyt. Mies taas halusi sitä ”unilääkkeeksi”, kuten hän asian ilmaisi: nopea yhdyntä ennen nukahtamista ja sillä siisti. Minä olisin halunnut mieluummin aamulla virkeänä ja vähän hellien toisiamme. Kuukautisten aikaan hän ei voinut ajatellakaan seksiä ja antoi jotenkin ymmärtää, että pitkät kuukautiset ovat minun syyni. [...] Myös naisen sukupuolielimestä hän käytti vähän halventavia nimityksiä - omien sanojensa mukaan ihan leikillään. Siinä hän sai kyllä minut tuntemaan itseni todella naiseksi, koska vihastuin vähitellen kaikkien naisten puolesta. Olisin myös halunnut olla miehelleni mieliksi, koska rakastin häntä, mutta olisin halunnut keskustella siitä, mikä minua loukkasi. Hän ei halunnut keskustella, koska hänen mielestään ei ollut mitään keskusteltavaa. (Hertta, 1945, A2)

Avioiduin itseäni kymmenen vuotta vanhemman miehen kanssa ja sain näin vähän helpotusta taloudellisiin huoliini. Ja pääsin pois kotoa. Kun lapsemme oli tehty, halusin vuoden päästä toisen. Silloin mieheni ilmoitti, että hän on impotentti, ei enää lapsia. Hän oli silloin 35-vuotias, minä 24-vuotias. Elin selibaatissa seitsemän vuotta ja kärsin yksikseni ja ajattelin syyn olevan minussa. Kunnes tajusin mieheni olevan homo. Vähän yli kolmekymppisenä

minulla oli kolme yhden yön juttua, mutta en voinut jatkaa sitä touhua, koska menin rikki sielustani joka kerran jälkeen. Mutta toisaalta ne oli hyväksi, tiedän olevani normaali nainen. (Krista, 1957, A1)

Seksuaalisuus ja naiseus kytkeytyvät toisen ikäpolven naiskirjoittajilla vahvasti toisiinsa; toista ei voi olla täydellisesti ilman toista. Naissukupuolena oleminen (ja sukupuolten väliseen valta-asetelmaan astuminen) tapahtuu oleelliselta osaltaan seksuaalisena olemisen kautta.⁵⁵⁶ Seksuaalisuudesta koetun häpeän voima nouseekin siitä, että hellyyden jano on samalla naisena huomatuksi tulemisen kaipuuta. Miehen seksuaalisen halun kohteeksi joutuminen ilman vastavuoroista rakkautta ja hellyyttä on tämän toiveen tulemista torjutuksi. "Seksiobjektina" nähty nainen on väärin tunnistettu nainen, sillä kirjoittajien kokemuksissa naiseus tiivistyy naisen seksuaalisessa erityisyydessä, jonka löytämiseksi naiset ovat nähneet elämässään paljon vaivaa. Myös tässä kohtaa tiivistyy eräs psykodynaamisen ajattelumallin keskeinen piirre: Freudille psyyken dynamiikka ja yksilön eletty (vietti)-elämä olivat keskeiset yksilön seksuaalisuutta muovaavat tekijät. Freudilaisen tulkintakehyksen mukaan yksilö oli tullut omaksi itsekseen erityisten psykoseksuaalisten kehitysvaiheiden ja -tehtävien kautta. Lähtökohta oli kuitenkin se, että yksilön viettielämää ja hänen seksuaalista käyttäytymistään ohjasi juuri hänen sukupuolelleen ominainen psykologia.⁵⁵⁷ Naiseuden ytimen – naisen erityislaatuisen seksuaalisuuden – huomioiminen on näin onnellisen aviosuhteen edellytys.

Ajan myötä minulle muodostui käsitys, että olin haluttava vain "panokohteena" [...] Puolisoni ei osoittanut hellyyttä halaamalla, ei puhumalla, ei lahjoin tai kukkasin. Toki sain syntymäpäivämuistamiset ja joululahjat ja muut – mukana yleensä kortti, joka kuitenkin viestitti, että olen hänelle tärkeä. [...] [M]ieheni tyydytti itsensä – minä olin lasten valvomisesta katkeamispisteessä enkä jaksanut vastustella. Kun makasin apaattisena, sain kuulla "Sinähän olet kuin saharänkky." Kaipasin hellyyttä, jota en ollut omalta isältäni saanut ja jota puolisoni ei osannut minulle osoittaa. Lapset tulivat puolisoani tärkeämmiksi, koska heille sain osoittaa hellyyttä ja heiltä sitä myös sain: märkä muisku äidin poskelle, syliin pyrkiminen ja siinä viihtyminen, hassuttelu, leikkiminen, ihana ja intensiivinen yhdessäolo. Huomasin myös olevani kiinnostunut tilanteista, joissa minulla oli mahdollisuus keskustella muitten miesten kanssa. Ilmiselvästi hain huomiota, hyväksyntää, naiseuteni arvostamista. (Pihla, 1945, A2)

Elin liitossamme kuitenkin liikaa muiden ehdoilla, en uskaltanut kuitenkaan olla haavoittuva, herkkä, tarvitseva. Puin kaiken tuen "itseriittoisen, pärjäävän" äidin viittaan joka painoi vuosi vuodelta yhä enemmän. Kaipasin rakkautta, hellyyttä - mutten varmaan osannut sitä itsekään antaa saatikka vastaanottaa. Koin syyllisyyttä huonosta olostani, onnettomuudestani vaikka "kaikki asiat olivat päällisin puolin hienosti". Ihana, terve tyttö, työpaikat, rahaa, kunnon mies, tiilitalo ja kaikki... Kohtelin varmaan miestäni huonosti, poljin hänen miehuutensa niinä

⁵⁵⁶ Ks. Butler 2006, 20–23.

⁵⁵⁷ Waters 2006, 46–47; Helén 1997, 272–277, 287–289, 309–323; Davidson 2001, 75–79, 85. Freud painotti, että useimmat normaalit ihmiset häilyivät patologisina pidettyjen seksuaalisuuden muotojen rajamailla, mutta häpeän ja inhon tunteet pitivät seksuaalivietin normaalina pidettyjen rajojen sisäpuolella. (Davidson 2001, 75–79, 85.)

vuosina kun en halunnut enää rakastella, kun tahdoin muuta kuin seksiä. Asioista puhuttiin, siis minä puhuin paljon että apua olisi yhdessä haettava, mutta mieheni ei pystynyt / uskaltanut / osannut nostaa kissaa pöydälle. Koen syyllisyyttä häntä kohtaan etten voinut olla parempi vaimo hänelle - yritin kyllä kovasti, mutta ehkä juuri siksi... Testasin liittomme aikana kadonnutta naiseuttani parilla liiton ulkopuolisella suhteella, ne tekivät sekä hyvää että huonoa. Syyllisyys niistä teki minut aivan kylmäksi omaa miestäni kohtaan, silloin en vielä sitä tajunnut, vasta sitten kun erosimme 1 1/2 vuotta sitten. Että juuri tuo anteeksiantamaton (itselleni!) virheeni erotti minut hänestä ja toisaalta "syrjähyppy" todistivat minulle etten ole frigidi tai lesbo ja että minullakin on oikeus tuntea ja olla onnellinen. (Meeri, 1961, A1)

Ilpo Helén kuvaa, kuinka psykoterapeuttisten ajattelumallien omaksuminen avioliittonuovonnassa kohdisti katseen aviosuhteen hienovaraisiin tunnejännitteisiin. Ajateltiin, että onnellisessa avioliitossa molempien puolisoiden "oma elämä" saattoi toteutua ja saada täyttymyksensä. Tämä tarkoitti miehen ja erityisesti naisen seksuaalisen halun ja seksuaalisen erityisyyden toteutumista. Kahden ihmisen tiedostamattomien elämänhistorioiden kohtaaminen muutti avioliiton ja perhe-elämän kriisinuhaksi, jonka pulmakohdat tulkittiin hajoamisen merkeiksi. Näin avioliitosta muodostuu Helénin mukaan vankila, joka asettuu yksilön ydintä, syvintä minuutta ja yksilöllisiä sukupuolihaluja vastaan.⁵⁵⁸ Monen naiskirjoittajan häpeäkokemusten ytimenä onkin vankilan kaltainen aviollinen dynamiikka, joka tukahduttaa heidän omimman seksuaalisuutensa. Nuoremmille naiskirjoittajille ajatus siitä, että avioliitossa naisen velvollisuus on unohtaa omat tarpeensa ja alistua avioliitossa miehensä seksuaalisille toiveille ja tarpeille näyttäytyy äärimmäisen ahdistavana. "Itseriittoisen" ja "pärjäävän" äidin rooli painaa esimerkiksi Meeriä päivä päivältä enemmän ja enemmän. Pihla puolestaan kokee olleensa olemassa miehelleen vain tarpeiden tyydytystä varten. Vaikka avioliitto saattaa täyttää siltä vaaditut ulkoiset mitat, jotain jää uupumaan: molemmat kirjoittajat kaipasivat hellyyttä ja sen myötä naiseutensa hyväksymistä ja naisena olemisen oikeutusta – Meeri jopa siihen pisteeseen asti, että epäili olevansa lesbo. Ilman naisena hyväksytyksi tulemisen kokemusta avioliitto alkaa muistuttaa selviytymistaistelua, jossa vain toinen antaa itsestään ja vain toinen saa.

Niin kauan kuin mieheni "sai", tilanne pysyi ennallaan. Tietyssä vaiheessa rukoilin, että sairastuisin edes vakavasti ja kuolisin, koska itsemurhaa en voi(nut) ajatellakaan. Jossain vaiheessa toivon myös, että mieheni kuolisi! Rukous muodostui minulle vuosien varrella "hengissäpysymiskeinoksi". Vajaat 30 v kestin, sitten sanoa paukautin eräänä iltana: "Tuossa on reikä, jos sinä sitä tarvitset. Sen voin vielä jotenkin sietää, mutta älä luule, että olen sinä mukana. Olet tappanut kaikki tunteeni. Minä vihaan sinua!" Mieheni oli aivan järkyttynyt. [...] Hän pyöri itsesäälissä ja oli kauhuissaan, kun tajusi "raiskanneensa" minut usein ja vuosien ajan. Yritin edelleen saada häntä kanssani asiantuntijalle, mutta kaikki ehdotukseni torjuttiin. [...] Olen sanonut, että kaikki tunteeni ja haluni on tapettu ja haudattu niin syvälle, että niitä ei sieltä esiin nosteta. Olen ollut yllättynyt, kun olen näin sanoessani itkenyt katkerasti. [...] Vaikka lähipiirissämme on useitakin avioeroja, olen ajatellut, että "kannan risitini". Puolisoni ei ole paha, hän vain on täysin kykenemätön asettumaan asemaani,

⁵⁵⁸ Helén 1997, 329–330.

ymmärtämään tunteitani, mielipahani syitä. Olen vuosien varrella kehitellyt oman selviytymisstrategiani. Haen kuuntelijan, ymmärtäjän muualta, tuuletan siellä, missä minua halutaan kuulla ja auttaa. Työpaikalla ja muualla lasken leikkiä ja pidän yllä kulissecta. Häpeä pitää todellisuuden piilossa. (Pihla, 1945, A2)

Pihlan kirje vahvistaa näkemystä terapeutin avioaimon hahmosta naista vastuullistavana subjektipositiona. Pihla kokee elävänsä ”tunnekylmässä” avioliitossa, jossa avio-puoliso ei kykene asettumaan hänen asemaansa tai ymmärtämään ja huomaamaan hänen tunteitaan. Hän ei kuitenkaan suostu eroamaan, vaan on päättänyt ”kantaa ristinsä”, sillä hän näkee velvollisuudekseen taistella aviosuhteen sisäisen dynamiikan tervehtymisen puolesta. Terapeutin avioaimon rooli pitää naiskirjoittajat tiukasti otteessaan, vaikka terapeutin eetoksen edellyttämä refleksiivisyys antaakin naisille samaan aikaan mahdollisuuden tarkkailla omaa häpeällistä tilannettaan myös ulkopuolisen näkökulmasta. Ehkä Pihla on päättänyt ”kantaa ristinsä” siksi, että hän on löytänyt erilaisia selviytymiskeinoja sieltä, missä häntä halutaan ”kuulla ja auttaa”. Terapeutin avioaimon hahmon vastuullistava valta perustuu osaltaan siihen, että kyse on naisen oman seksuaalisuuden toteutumisen ehtojen varmistamisesta: seksuaalisuus – ja sen myötä koko naiseus – ovat naisten kokemuksissa ennen kaikkea parisuhteen sisällä toteutuvia ja eletäviä asioita. Syrjähyppy ja avioliiton ulkopuoliset ihastumiset nähdään usein epäonnistumisen merkkeinä ja ahdistavan tilanteen oireina.

Häpeä on suuri. Tuntuu, että on tehnyt vain vääriä valintoja elämässään. Uskon seksin olevan Jumalan suuria lahjoja. Tästä en saa vain nauttia tällä hetkellä. Välillä tuntuu, että jäädyn umpeen. Olen ”salaan” ”rakastunut” kesäyliopiston tms. kursseilla tapaamiini miehiin ja ajatellut, minkälaista seksi ehkä heidän kanssaan olisi. Joskus olen lapsellisuuksissani tulkinut katseita ihastumiseksi heidän puoleltaan. (Saini, 1951, A2)

Minä olen joutunut kokemaan raakaa häpeää ja syyllisyyttä perheväkivallan takia. Se tulee olemaan minun vammani lopun elämääni. Se tuottaa edelleen suunnatonta tuskaa, vaikka häpeästä ja syyllisyydestä olen päässyt. Se on katkeroittanut minua, koska koko elämäni on mennyt piloille yhden ainoan väärän valinnan takia: väärän aviopuolison valinnan takia. [...] Miksi menin ansaan? Voinko syyttää muuta kuin itseäni. Minun olisi pitänyt uskoa varoittavia enteitä, ei olisi pitänyt suostua lapsen hankintaan ennen vihkimistä. Raskausaikana oli miehen helppo painostaa minut avioehdon allekirjoitukseen. (Annika, ”liki nelikymppinen, A1)

Seksuaalisuus on ihmisen voimavara ja lahja, valitettavasti olen valinnut aviomieheni (2) niin, että heillä on ollut heikko itsetunto. Jotenkin mies jäi koko ajan alamittaiseksi rinnallani, olen puurtaja. Olin uskollinen aviosuhteessa, mutta rahani ja palkkani kelpasi juhlimiseen, ja tulin häväistyksi koko tunne-elämäntäni parisuhteessa. (Netta, ”puolivälissä kuuttakymmentä”, A2)

Vaikka avioliitto ei toisen ikäpolven kirjoittajille enää näyttäydä pyhänä elämänjärjestyksenä, se määrittää edelleen kunniallisen naiseuden rakentumista. Osittain kyse on siitä, että avioliitto on ollut kirjoittajien nuoruudessa kulttuurinen itsestäänselvyys, joka alkoi

1970-luvulta eteenpäin hiljalleen murtua, kun avioerojen ja solmittujen avioliittojen määrä lisääntyi.⁵⁵⁹ 1970-luvulla kiihtynyttä avioerojen lisääntymistä tarkastellut Jouko Sihvo näkee, että monesti juuri nuoruudessa omaksutut avioliiton ihanteet estivät ihmisiä ottamasta avioeroa.⁵⁶⁰ Ehkä juuri nuoruudessa vallinneet ihanteet saavat monen kirjoittajan kokemaan avioliittonsa eräänlaisena ansana, josta ei niin vain vapauduta, kun siihen on esimerkiksi "väärän valinnan" vuoksi jouduttu. Naiset kuvaavat aviosuhdetta "puurtamisena" ja "ristin kantamisena", ja sen sisällä tarvitaan erilaisia "hengissä pysymisen keinoja". Vaikka kirjoittajat harkitsevatkin avioeroa, avioliiton normi on yhä vaikeasti rikottavissa: seksuaalisuuden alueella koettu häpeä ja kaipaus ovat naiskirjoittajille pikemminkin avioliiton kuin heidän itsensä ongelmia. Liiton sijaan lieneekin parempi puhua eräänlaisesta *uhriuttavasta suhteesta*, jossa naiset vastuullisesti ponnistelevat saadakseen heille annetusta suhteesta irti sen, mitä he pohjimmiltaan kaipaavat: naiseutensa tunnustamista. Kirjeiden pohjalta voikin esittää, että aviosuhteessa tapahtuvat muutokset seuraavat seksuaalisuuden yksilöllisessä kokemistavassa tapahtuvia muutoksia. Uudenlaisissa aviollisissa ongelmissa sekä parisuhteen normien muotoutumisessa on kyse ennen kaikkea naisen omaksi koetun seksuaalisuuden ja naisena olemisen elinehtojen toteutumisesta. Naisten kokemuksissa seksuaalisessa mielessä torjutuksi tuleminen tarkoittaa samalla oman, vaivoin haltuun otetun naiseuden tulemista torjutuksi. Ehkä juuri tämän vuoksi kertomuksista on kuultavissa monin paikoin tietynlaista sitkeyttä ja alistumattomuutta.

Niin, ja vielä yksi selviytymiskeino: kauniit alusvaatteet ja huolellinen meikki. Nämä olen opettanut myös tyttärelleni: itseään täytyy arvostaa. Kun joskus menneinä vuosina erehdyin keekoilemaan ja esittelemään uusia alusvaatteitani miehelleni, hän kysyi: Hei mikä nyt, mikä sulla on? Joskus kun lapset olivat poissa tein "esittelykierrosta" sängyn päällä. Mies pysähtyi, osoitti alapäästäni, kysyi: Mikä toi on ja meni pois. Itku siinä tuli, mutta ei hänen nähtensä. [...] Minulla on läheisyyden nälkä ja koskettamisen jatkuva jano. (Saini, 1951, A2)

Miehelläni ei ole kokemuksia muista naisista ja niinpä hän uskoi, että vaimo on seksiautomaatti, kotitalouskone ja aina kaunis ja hyvällä tuulella. [...] Minua on potkittu ja syljetty ja haukuttu huoraksi. Mutta olen iso nainen ja olen pitänyt puoleni. Parin kolmen viime vuoden aikana olen saanut mieheni kuriin. Väkivalta on loppunut, huorittelu on loppunut, raivoaminen on loppunut, minua ei enää kiusata puhumalla naimisesta, nimipäivänä ja nyt naistenpäiväksi sain kukkia! (Ronja K7, 1950, A2)

Avioliitto hahmottuu viimeistään jälkeenpäin arvioituna eräänlaisena taistelukenttänä, jossa oman naiseus hahmottuu miehisen, alistavan ja häpäisevän vallan alaisena. Tälle häpäisevälle vallalle ei kuitenkaan täysin alistuta, vaan naisilla on erilaisia selviytymisen ja oman naiseuden säilyttämisen strategioita ja selviytymiskeinoja, jotka halutaan myös välittää tuleville naissukupolville. Tässä mielessä kyse on Ullaliina Lehtisen mainitsemas-

⁵⁵⁹ Sihvo 1981, 146–147; Jallinoja 1997, 98–99.

⁵⁶⁰ Sihvo 1981, 146–147.

ta aristokraatin häpeästä, joka psyykkisen lamaannuttamisen sijaan pikemminkin voimauttaa kokijaansa ja kannustaa kohti psykologista kasvua.⁵⁶¹

Terapeuttisen eetoksen subjektivoiva valta kohdistuu ennen kaikkea naiseen ja hänen erityisenä nähtyyn seksuaalisuuteensa, jossa tiivistyy kysymys ”aitona naisena” olemisesta. Kyse on sukupuolta ja seksuaalisuutta säätelevästä hallinnasta, joka juridismoraalisen systeemin sijaan yksilöllistää naiset. Samalla Hallitsija- ja Vaatija-hahmoisen jumalakuvan tilalle astuu Parantaja-hahmoinen jumalakuva: väärän ja tuomittavan käytöksen tilalle nousee kysymys yksilön olemuksen kelpaavuudesta. Terapeuttisen eetoksen yksilöllistävä valta velvoittaa yksilöä tuntemaan itsensä sielun syvintä soppea myöten. Näin hallinta – paradoksaalisesti – yhtä aikaa sekä tunkeutuu syvemmälle yksilöön että lisää yksilön toimintamahdollisuuksia itseensä ja elämäänsä nähden.⁵⁶² ”Psykologinen kasvu” on lisääntyneen yksilöllistävän vallan merkki, jota yksilö kantaa iloitin.

Tulevaisuuteni on avoin, eikä suunnitelmia vielä ole; olen vasta purkanut vanhaa, uuden rakentaminen edessä; nyt puhtaalta pohjalta. Paljon on toivoa; olen vapautunut peloista, ahdistuksista, jännittämisestä, aistini ovat heränneet; näen ja ihastelen luontoa, katson kuin uusin silmin, avoimesti. Kykenen jo paljon olemaan LÄSNÄ, aidosti, vaikka arkuutta on; ei ole sitä 'suojaavaa valekuorta' enää!! Mutten enää sitä haluaisikaan, VAIKKA, jos olisin tien-nyt prosessin vaikeuden, en ehkä olisi sitä valinnut! Mut eihän sitä kysytty, haluanko... Minulla on edessä loppuelämäni mittainen haaste; kasvattaa uusi minuuteni aikuiseksi, tuntevaksi ihmiseksi, joka ei tunne häpeää / syyllisyyttä olemassaolostaan tai tarpeistaan & haluistaan! (Helli, 1957, A1)

5.2.4 Vapautumisen vaikeus

Tarkastelen viimeisenä laajempaan kysymyksenä sitä, millaisia muotoja ja merkityksiä moraalisesti vääräksi koettu seksuaalisuus saa toisen ikäpolven kirjoittajien kokemuksissa. Uudenlaista seksuaalisuuden kokemisen tapaa perustava eetos muuttaa tapaa, jolla yksilöt tarkastelevat seksuaalisuuttaan moraalisenä kysymyksenä. Keskeinen eetoksia erottava piirre liittyy siihen, kuinka kirjoittajat suhtautuvat synnin käsitteeseen seksuaalisuuden kohdalla. Vanhimman ikäpolven seksuaalisuutta säätelivät pyhänä nähdyn avioliiton määrittelemät normit, joiden rikkominen oli samalla jumalallista järjestystä vastaan rikkomista. Toisen ikäpolven kirjoittajat alkavat sen sijaan monin eri tavoin epäillä ja ottaa etäisyyttä perinteisiin normeihin.

Minulla oli ehkä sellainen luulo, ettei kohdalleni sattuisi ihastumista, mutta sitten se iski kuin salama kirkkaalta taivaalta Herättäjäjuhliilla. Takanani penkillä istui mies, joka pian siirtyi viereeni, alkoi jutella, pyysi osoitetta. Siitä alkoi kirjeenvaihto, soitot ja tapaamiset. Tätä en ollut osannut odottaa, että sellaista sattuu minulle. Ajan myötä siitä keskusteltiin, millä tasolla seurustellaan ja parin vuoden kuluttua se muuttui intiimiksi, ei kummankaan painostuksesta. Ehkä halusin tietää, millaista se on ja olin aivan ihmeissäni, kuinka valtava voima seksuaalisuus on. Se yllätti täysin. Myös yllätti se, että jouduin ja jouduimme yhdessä miettimään, onko se oikein. Siinä tuli mieleen monenlaista ajatusta. Oli monta kriisiä. Eräs

⁵⁶¹ Lehtinen 1998, 4–9, 27, 33, 46–54.

⁵⁶² Ks. Helén 1997, 348–349.

kriisi oli, kun mietin, voinko käydä Ehtoollisella, kun olen elänyt näin. Mietin, onko taivas suljettu kokonaan minulta, saanko anteeksi, jos tein väärin. Toisaalta ajattelin, että kuinka se voi olla väärin, jos en tee pahaa hänelle enkä itselleni, vain tyydytän tarpeitani. Mietin sitäkin, että jos ihmiset tietäisivät, menisi maine. Olen aina käynyt kirkossa, mitä he ajattelisivat. Ajattelin myös, että itseään ja muita voi pettää, Jumalaa ei, Hän tietää kaiken. Sekin on joskus ollut mielessä, että jos tätä ajattelen synniksi, enkä huomaa muita syntejäni. Luotan nyt siihen, että Hän armahtaa ja antaa anteeksi. Ehtoollinen on ollut aina vaikea ymmärtää ja usein toivon, ettei se tulisi tuomioksi mutta en voi olla menemättä. Jatkuvasti joudun näitä asioita miettimään. Seurustelu jatkuu harvakseltaan "etäseurusteluna". Kirjeet kulkevat, puhelin on käytössä. [...] Kaikesta huolimatta tämä aika on ollut antoisaa. Käymme pitkiä puhelinkeskusteluja kaikista asioista mm. näistä seksuaalikäytännöistä. Olen iloinen, saadessani tutustua miehen elämään. Se rikastuttaa, vaikka ei ole papin aamenta sanottu. (Liinu, 1941, A2)

ANNANKO LUVAN seksuaalisuuden olemassaololle, olenko työstänyt oman seks. lakikirjani? Seksuaalisuus on Jumalan luomaa ja siksi HYVÄÄ ja kaunista. Meidän ei tule kieltää sitä, mutta kun sitä ei ole oppinut pitämään luonnollisena asiana se aiheuttaa usein ahdistusta hämmennystä ja jopa kieltämistä. Olen tosi innoissani opiskelemaan aihetta, mutta monia kysymyksiä tulee esille ja usein kyselen mikä on Jhan tahto? Pieni ovi on raollaan kohti vastuullisen seksuaalisuuden vapautumiseen kohdallani. (Taina, 1960, A2)

Liinun kokemusta leimaa monille saman ikäpolven naisille ominainen rajankäynnin teema: yhtäältä kokemusta leimaa perinteinen käsitys avioliiton ulkopuolisesta seksuaalisuudesta kadotuksella uhkaavana syntyinä, toisaalta henkilökohtaiset kokemukset seksuaalisuuden "valtavasta voimasta" kyseenalaistavat vanhat normit. Näen, että tämänkaltaisen pohdinta mahdollistuu vasta itsenäiseksi naiseksi kasvamisen ja (siihen kytkeytyvän) naisen seksuaalisuuden löytämisen teemojen myötä. Liinulle seksuaalisuuden häpeällisyyttä näyttää helpottavan ajatus, että hän vain "tyydyttää tarpeitaan". Myös Liinun jumalakuva tukee perinteisten normien kyseenalaistamista; seksuaalisuus on Jumalan lahja ja siksi hyvää.

Seksuaalisuuden kohtaaminen ja hyväksyminen tuotti ongelmia ja hämmennystä kunnes osallistuin seksuaaliterapiakoulutukseen ja sitä kautta pystyin hyväksymään oman seksuaalisuuteni. Tämä kertomus tuntuu lukijasta varmaan uskomattomalta, koska nykyään nuoret tietävät paljon enemmän seksistä ja seurustelusta. Olin täyttänyt kolmekymmentä, kun pääsin vihdoinkin irti äitini ja muiden uskovaisten otteesta ja tajusin, että ei äiti sen enempää kun papitkaan määrää sitä, mitkä synnit Jumala antaa anteeksi ja millaiset ihmiset Hän hyväksyy ja että myös seksuaalisuus on ihmisen perustarve jonka saa tyydyttää kuten muutkin tarpeet. Tajusin, että kelpaan Jumalalle eroottisena ja seksuaalisena naisena, vaikka en kelpaa, enkä täytä äitini vaatimuksia. (Eveliina, "1940-luvun loppu", A1)

Eveliina nostaa korostetummin esiin yksityisen jumalasuhteen ja uskonnollisen yhteisön välillä vallitsevan ratkaisemattoman ristiriidan. Papit, äiti ja "muut uskovaiset" pitivät Eveliinaa alistavassa otteessaan, kunnes hän ymmärsi kelpaavansa Jumalalle "eroottisena

ja seksuaalisena” naisena. Kristinuskon ja kirkon moralisoiva ja normittava sävy saakin monen naisen kirjeessä kritiikkiä osakseen.

Pahin rikos, jonka kristinuskon on tehnyt ihmisen seksuaalisuutta vastaan on minusta itsetyydytyksen julistaminen synniksi ja kielletyksi. Sukuvietti on voimakkaimmillaan nuorena ja harva silloin on naimisissa. (Ronja, 1950, A2)

Mielestäni kuoliaaksi vaiettu aihe ev.lut. kirkossamme on yksineläjien seksuaalisuus ja seksuaaliset tarpeet. Niitä ei kukaan pappi tai srk:n työntekijä uskalla koskaan ottaa puheeksi eikä kukaan seurakuntalainen, ettei tulisi leimatuksi. Kaikissa, esim. luennoissa, joissa seksuaalisuus mainitaan, puhutaan vain perheistä. Tämä on niin arka aihe, ettei siitä myöskään voi puhua kenenkään ystävän kanssa, ainoastaan srk:n papin kanssa, koska hän on vaitiolovelvollinen tai esim. lehtori tai muu, jolla on se ja joihin voi luottaa täysin. Olen paljon miettinyt ja painiskellut asian kanssa ja käynyt keskusteluja. (Liinu, 1941, A2)

20 vuotta minua on laiminlyöty naisena, nyt olen ollut yksineläjä 14 vuotta. Toisaalta kaipaen ihmistä lähelleni, toisaalta inhoan ajatusta. Näistä ei puhuta. Inhottavinta on, kun olen yrittänyt, minut on jätetty vaille ymmärtämystä (nimenomaan seurakunnassa). Jos enemmän puhun, en pääse mihinkään toimintaan mukaan. Siellä on vain onnistuneita perheellisiä, niin että maailma näkee Jumalan rakkauden. Mutta tiedän että Jumala tuntee haavani perinjuurin, ja on puolellani. Seurakunnissa pitäisi tiedostaa tämä huutava tarve sielunhoidollisiin tilanteisiin. Papit ovat työssään vai sektorinsa pappeja, tai itse estoisia, tai sitten minä olen kaino enkä uskalla puhua. Olen pettynyt niin raskaasti. Hyväksyn kyllä perheet ja lapset enkä ole kateellinen muille. Mutta ne jotka ovat saaneet ja saavat rakkautta kaiken aikaa tulisi olla tukevassa kaikessa rakkaudessa heikompi. (Netta, ”puolivälissä kuuttakymmentä”, A2)

Yllä olevat sitaatit kuvastavat omalta osaltaan sitä, kuinka seksuaalisuuden määrittelyvalta on siirtynyt toisen ikäpolven kirjoittajien kokemusmaailmassa kirkolta erilaisille seksuaalisuuden asiantuntijoille: seksologeille, luonnontieteilijöille ja psykoterapian ammattilaisille. Synnin ja jumalallisen elämänjärjestyksen kautta ymmärretty seksuaalinen vietti asettuu väistämättä ristiriitaan yksilöllistä kasvua ja seksuaalisuutta korostavan psykodynaamisen käsityksen kanssa.⁵⁶³ Tarve keskustella, käsitellä ja painiskella seksuaalisuuden kanssa näyttäytyy naiskirjoittajien silmissä kirkolle vieraana ja ”arkana” asiana. Kirkko ja sen papisto näyttäytyvät kirjeissä ymmärtämättöminä, moralisoivina tai muuten kykenemättöminä keskustelemaan tai ymmärtämään seksuaalisuuden merkitystä yksilön elämässä.

⁵⁶³ Maarit Hytönen näkee, että kirkon eettisen opetuksen linja on muuttunut sääntöetiikasta seurausetiikkaan viimeisten vuosikymmenien aikana. Kirkko on pyrkinyt sopeutumaan yhteiskunnassa vallitseviin näkemyksiin ja käynyt korostamaan yksilön vastuullista elämäntapaa ja toimintaa suhteessa kirkon ihanteeseen. Hytösen mukaan tämä eettisen opetuksen linjan muutos on tarjonnut kirkolle liittymäkohdan ”postmodernin ihmisen mielenmaisemaan” ja tehnyt kirkon eettiset kannanotot ymmärrettäväksi myös laajemmille yleisöille. (Hytönen 2003, 291–292.) Hytösen kuvaamaa muutosta voi tarkastella myös psykokulttuurin mukanaan tuomana kirkollisen normisuhteen muutoksena: uskonnollinen yksilöllistyminen on myös moraalinen yksilöllistymistä, jossa ratkaisevat yksilön reflektiivinen toiminta ja vastuu. (Kääriäinen 2003b, 223.)

Tässäkin kohtaa yksilötason kokemukset ovat sidoksissa laajempiin kulttuurisiin muutoksiin. Kirkon valta ottaa kantaa seksuaalisuutta koskeviin asioihin heikkeni, kun sen yhteiskunnallisessa roolissa tapahtui 1960–1970-luvuilla merkittävä muutos. 1960-luvulle saakka kirkko vaikutti huomattavan paljon esimerkiksi avioliittolainsäädäntöön. 1970-luvun avioliittolainsäädännön uudistusprosessissa kirkon lainsäädäntöä ohjaileva rooli heikkeni huomattavasti, kun kirkolle jäi enää vain lausunnon antajan rooli yhdessä monien muiden kansalaispiirien kanssa.⁵⁶⁴ Kirkon virallisen opetuksen⁵⁶⁵ ja psykodynaamisen seksuaalidiskurssin välistä ristiriitaa lienee voimistanut myös kirkon virallisen seksuaalieettisen opetuksen luonne. Maarit Hytönen näkee, että kirkko on kannanottojen määrissä mitattuna tuntenut suurta mielenkiintoa nimenomaan perhe- ja seksuaalieettisiä kysymyksiä kohtaan, mutta kannanottoja leimaa pitäytyminen perinteisessä ajattelussa; sisältöä saatetaan aika ajoin lieventää ja modernisoida, mutta uusia näkökulmia ei juuri oteta esille. Elinikäisenä nähty miehen ja naisen välinen avioliitto ja perheinstituutio mainitaan lähes poikkeuksetta kaikissa kirkon perhe-eettisissä kannanotoissa.⁵⁶⁶

Vaikka kirkon opetus on näyttänyt pysyvän lievennyksistä ja pienistä uudistuksista huolimatta eettisten ihanteiden tasolla samanlaisena, häpeäkirjeissä kirkon opetukseen suhtaudutaan eri tavoin eri-ikäisten ihmisten toimesta. Esimerkiksi seksuaalisuuden ja avioliiton kytkös ymmärretään toisen ikäpolven kirjoittajien kirjeissä hyvin eri tavoin kuin vanhimpien kirjoittajien kirjeissä. Nuoremmille kirjoittajille avioliiton pyhyys ja sen yksilön sisäänsä sulkevat rajat alkavat hämärtyä. Naissubjektia määrittävä *oma* seksuaalinen halu on vaikea mahdollistaa käsitykseen avioliitosta, jossa seksuaalisuus on vain lisääntymisen väline. Kulttuurisessa ymmärryksessä uudella tavalla hahmotettu seksuaalisuus ja erityisesti stigman otteesta vapautunut naisen seksuaalisuus saavat monet kirjoittajat pohtimaan suhdettaan kirkon opetukseen avioliitosta, synnistä ja seksuaalisuudesta erityisesti silloin, kun he kokevat olevansa avioliiton päätyttyä ”vapaita naisia”.

Kyllä minulla on ollut ja tulee varmaan olemaan seksuaalifantasioita liittyen toiseen sukupuoleen jopa toisen aviopuolisoihin. Joskus vaan ihastuu. En ole itseäni tuominut ajatuksista ja

⁵⁶⁴ Jallinoja 2006, 75; Sihvo 1981.

⁵⁶⁵ On kuitenkin syytä huomata, että kirkon sisällä on pitkään vallinnut hyvin erilaisia seksuaalieettisiä kantoja. Kirkko on myös pyrkinyt mukauttamaan toimintaansa ja opetustaan kulloinkin vallitsevan tilanteen mukaisesti. Esimerkiksi Jouko Sihvo näkee, että kirkon perheasiain neuvottelukeskusten sisällä tehty työ muokkasi kirkon käsitystä avioliiton luonteesta 1960-luvulla. Vuoden 1963 kirkolliskokouksessa päätettiin muokata kirkkokäsikirjan vihkikaavoja: avioliiton puhtauden ja yhteiskunnallisen järjestyksen ylläpitoon viittaavat korostukset poistettiin ja tilalle tuli käsitys avioliitosta alati muuttavana ja kehittyvänä naisen ja miehen tasa-arvoisena liittona. Sihvo kuvaa, kuinka uuden käsityksen mukaan avioliittoa ”rakennetaan huolehtimalla keskinäisen vuorovaikutuksen, tasavertaisuuden, yksilöllisen itsenäisyyden ja kunkin henkilökohtaisen psyykkisen kehitysmahdollisuuden toteutumisesta”. (Sihvo 1981, 73–74.) Myös Jaana Maksimainen näkee, että kirkon perhe-neuvontatyö oli etunenässä muovaamassa käsitystä aviosuhteesta dynaamisena vuorovaikutussuhteena, jonka hoitaminen on aviopuolisoiden ensisijainen tehtävä. (Maksimainen 2012, 144–145.) Näin psykoterapeuttiset ajattelumallit muuttivat kirkon virallisia käytänteitä, vaikka virallisen seksuaalieettisen opetuksen tasolla muutos kohti elämää ymmärtävää otetta ei välttämättä ole niin selvästi näkynytäkään.

⁵⁶⁶ Hytönen 2003, 270–271.

tunteista. Teot ovat sitten erikseen. Niissä tuntisin kai itseni kiusaantuneeksi. Mutta enpä nyt osaa sanoa, miten tilanne muuttuu, MINÄHÄN OLEN NYT VAPAA NAINEN. Tämä muuten minua mietityttääkin, että Jeesus sanoo, että se joka nai hyljätyä tekee huorin. Onko siis niin, että nyt kun minut on hylätty, kukaan ei saa minuun koskea joutumatta synnin alaiseksi. Ihan oikeasti mietin tätä, mutta jos, minulle tulisi tarve olla jonkun lähellä ja toisellakin olisi, niin antaisin palaa. Minä olen ollut kuiva erämaa niin kauan. Ja jos se syntii olisi, niin kyllä minä sen edestäni löytäisin, niin kuin kaiken muunkin olen aina löytänyt. En tietysti ole helppoa tietä etsinytkään. (Iris, 1954, A2)

Vajaat kymmenen vuotta sitten erosin yli 20 vuotta kestäneestä avioliitosta. Ero oli vaikea ja välttämätön. Olisin muumioitunut liitossamme. Myöhemmin olen kiittänyt ex-miestäni siitä, että hän vei eron läpi - emme muutoin olisi päässeet kasvussamme eteenpäin. Ex-mieheni avioitui pian uudelleen. Minä lähdin muutamaksi vuodeksi ulkomaille keräämään uusia elämän kokemuksia. Myös minun elämäni tuli uusi mies, jonka kanssa tahdoin tsekata suhteeni. Hyvä ystäväväittäni oli jo aiemmin (luultavasti minut hyvin tuntien) antanut minulle tämän neuvon: "Haluan sanoa sinulle yhden asian. Kun sinulla on uusi suhde ja todennäköisesti myös seksuaalielämää, niin muista, ettei sinun tarvitsen tuntea syyllisyyttä entisen miehesi vuoksi. Teidän suhteenne on päättynyt eroon ja nyt olet vapaa." Hänen sanansa tuntuivat hyviltä ja oikeilta. Silti tunsin syyllisyyttä, enkä pystynyt täysillä nauttimaan intiimielämästä. [...] Kerroin nämä vaiheet ja tunteet edellä mainitsemalleni ystäväälle. Hän totesi yksioikoisen reippaasti: "Sinä olet niin yhden miehen nainen." Silti en ymmärrä syyllisyyttäni - muuta kuin sillä tavalla yleisesti seksuaalisena estoisuutena. En usko siihen, että maailmassa olisi vain yksi oikea rakkaus. Mutta jostakin syystä olen alkanut ääneenkin kysellä, onko avioliitto sakramentti. Ja taas toisaalta minusta ei ole moniavioisuuskaan mikään kummallinen asia. (Anneli, 1946, A1)

Iriksen ja Annelin pohdinta mahdollistuu kulttuurisessa tilanteessa, jossa naisen seksuaalisuus on oman minuuden keskeinen tunnusmerkki. Tämän vuoksi se edellyttää yksilöltä aivan uudenlaista moraalista pohdintaa koskien omien tarpeiden ja kristillisen opetuksen välistä suhdetta. Pohdinta tiivistyy kysymykseen siitä, millä ehdoilla seksuaalinen elämä avioliiton ulkopuolella on hyväksyttyä. Kirjeissä toistuu ajatus siitä, että "vapaa nainen" saa päättää omasta seksuaalisuudestaan itse. Tämä on kuitenkin helpommin sanottu kuin tehty: naiset pohtivat paljon, millainen seksuaalinen toiminta on hyväksyttyä. Iris sallii itselleen seksuaalifantasiat, tunteet ja ihastumiset – teot hän sen sijaan kokisi kiusallisiksi. Annelille "vapaan naisen" status aiheuttaa puolestaan syyllisyyden tunteita uudessa parisuhteessa. Intiimielämän ongelmat hän tulkitsee "estoisuudeksi", jota hän ei itsekään täysin ymmärrä. Irtiotto perinteisistä avioliiton ihanteista on selvästi monille naiskirjoittajille vaikeaa, sillä "vapaan naisen" seksuaalisuus on risteävien ja keskenään ristiriitaisten normien alueella. Yhtäältä seksuaalisena oleminen on naisena hyväksytyksi tulemisen ydinaluetta, toisaalta seksuaalinen halukkuus uhkaa kirjoittajia edelleen huoran stigmaalla.

Toisen katse, nimenomaan miehen, miehisen miehen, viipyvä katse sinussa, joka hyväillen mittaa kehoasi, vautsi! Tunnet olevasi nainen, vaan uskallatko? Mitä pelkää, "sinkku", kuka

asettaa nyt kiellot sinulle? – Et halua kuitenkaan, et niin, että sinusta voisi jälkeinpäin halveksien ajatella; olet halpaa tavaraa. Kertakäyttötuote. silmäsi kostuvat kyynelistä, kivusta, rakkauden kaipuusta. Seuraavat lehtien henkilökohtaista-palstan ilmoituksia. Vastaat muutamaa ilmoitukseen, odotat. Ei kuulu mitään. Ei Sinulle. Mutta jos olisit laittanut, että haluaa seksiseuraa, niin olisi posti saanut kantaa laatikkokaupalla kirjeitä ja tekstariin olisi kyllä tullut vastauksia. Tämä on ihmisen kapinaa! Tämä on ihmisen kipua. Kipu, joka ei aina ole samanlainen. Se syntyy ikävästä, totaalista ikävästä, rakkauden kaipuusta. Rakkauden ja hyväksynnän. Kolme pitkää ihmissuhdetta takana. [...] Melkein koko elämä muille tai muita varten. Miten löydän itseni? Mitä tahdon itselleni? Osaanko edes sanoa. Tunnistanko orastavan kasvun, joka neuvo rakastamaan itseä. Aina on opetettu rakastamaan vain muita. (Elma, 1943, A2)

Koska seksuaalisuus avioliiton ulkopuolella oli aiemmin täysin häpeällä vaiennettu aihe, se vaatii naiskirjoittajilta paljon pohdintaa ja erilaisten omaa elämää koskevien sääntöjen luomista. Kunniallinen seurustelusuhde perustuu toisen ikäpolven naiskirjoittajilla ennen kaikkea läheisyyteen ja rakkauden tunteeseen. Pelkkä tarpeiden lihallinen tyydyttäminen – ”pelkäksi seksiseuraksi” ryhtyminen – uhkaa sen sijaan häpeällä. Elman kokeman häpeän ydin liittyy oman seksuaalisuuden paljastumiseen; millaisena naisen seksuaaliset toiveet ja pyrkimykset tulkitaan miesten taholta? Jos nainen Elman mielestä kertoo ”haluavansa seksiseuraa”, seuralaisia kyllä on tarjolla. Molemmipuolisen rakkauden ja hyväksynnän toiveeseen vastauksena on sen sijaan vaikeneminen. Toisen ikäluokan naiskirjoittajien käsitykset seksuaalisten suhteiden luonteesta kytkeytyvät puhetapaan, jota voi nimittää *romanttisen rakkauden ideologiaksi tai diskurssiksi*. Huoraksi leimaamisen mekanismeja tutkinut Helena Saarikoski näkee, että romanttisen rakkauden ideologia on keskeinen naisen seksuaalisuutta kontrolloiva kulttuurinen ajattelumalli, jonka mukaan naisen kunniallisen seksuaalisuuden ajatellaan perustuvan romanttisen rakkauden tunteisiin. Rakkaus oikeuttaa näin seksuaaliset suhteet; pelkkä seksi ei tuo rakkautta vaan pikemminkin karkottaa sen mahdollisuuden.⁵⁶⁷ Queer-tutkija Marja Kaskisaari puolestaan näkee, että romanttisen rakkauden diskurssi selittää ja määrittää keskeisellä tavalla seksuaalista subjektiutta. Se antaa kulttuurisesti ymmärrettävän ja hyväksyttävän – kunniallisen – muodon seksuaalisille haluille ja intohimoilta sekä naiseudelle ja miehyydelle. Samalla sen ajatellaan kertovan yksilön ”todellisesta” minästä. Romanttiseen rakkauteen sidottu intohimo on ikään kuin aidon seksuaalisen minän ilmaisu.⁵⁶⁸

Tarjoamalla hyväksyttävän muodon erilaisille seksuaalisille suhteille romanttisen rakkauden ideologia samalla määrittää sitä, mikä ei ole hyväksyttävää seksuaalisuutta. Kyse onkin sisäisen mallitarinan muodosta, joka mahdollistaa seksuaalisten tuntemusten sitomisen omaan itseensä. Samalla se kuitenkin rakentaa käsitystä juuri tietynlaisesta normaalista naissubjektiudesta. Hellyyteen ja rakkauteen pohjautuva naisellisen seksuaali-

⁵⁶⁷ Saarikoski 2001, 186–188.

⁵⁶⁸ Kaskisaari 1998, 276. Kaskisaaren mukaan tieto romanttisen rakkauden olemassaolosta välittyy ihmisille kertomusten, romaanien, elokuvien, runojen ja populaarijulkisuuden välityksellä. Vaikka romanttinen rakkaus on Kaskisaaren mukaan helppo nimetä kielelliseksi konventioksi, sillä on paljon todellisuusvoimaa, sillä se vaikuttaa paljon siihen, mitä valitsemme ja mistä haaveilemme. (Kaskisaari 1998, 275.)

suuden ymmärrys sulkee yksilön kokemusmaailmasta häpeällisinä monia muita elettyjä seksuaalisuuden toteuttamisen tapoja. ”Huonon naisen” leima uhkaa naiskirjoittajia mielensisäisenä sanktiona silloin, kun seksuaalisuus ei ole sopinut hyväksytyn seksuaalisuuden mallitarinaan.

Onneksi tunnen itseni normaaliksi ja hyväksi äidiksi kaikesta tapahtuneesta huolimatta. Aikuiset poikani [...] ovat onneksi ”normaaleja” seksikäyttäytymisessään sekä muutenkin järkevämpiä kuin heidän isänsä oli nuorena. Mieheni osoittautui ”seksihirmuksi”, ensimmäisen avioliittovuoden aikana hän hairautui ensimmäisen kerran. Se oli minulle perhetytölle aikamoinen paukku, sain rukoilla Jumalalta voimaa monet kerrat ja sain siten rauhan itselleni. Mieheni kanssa sain opetella seksiä laidasta laitaan. Nuori kun olin, jopa nautin mm. piiska- ja pissaleikeistä. (Alli, 1952, A1)

[Ylilyönteihin karannut] Seksielämä ja uskonnon vakaumukseni riitelivät keskenään. Tunsin itseni tavallaan merkatuksi ja liian syntiseksi, jopa niin, etten ole voinut käydä ehtoollisella kuin kolmesti; oman ja poikien rippiehtoollisella. Jumalan on antanut minulle anteeksi ajattelematon tekoseni ajat sitten, mutta minä en ole antanut itselleni anteeksi. Jumala on vastannut rukouksiini aivan konkreettisesti ja tiedän, ettei Hän hylkää minua.. (Reeta, 1952, A2)

Romanttisen rakkauden mallitarinaa rikkovien Allin ja Reetan jumalasuhdetta leimaa Vaatija-hahmoinen Jumala, joka tarjoaa tukea, mutta edellyttää samalla seksuaalista nuhteettomuutta hyväksyvän jumalasuhteen ehtona. Kun ensimmäisen ikäpolven kohdalla tällainen jumalakuva pyhitti ja voimisti naisten vastuullisuutta ja uhrin asemaa avioliitossa, toisen ikäpolven kirjoittajien kokemuksissa jumalasuhte rakentaa juuri tietynlaista naiseutta toimien hyväksyttävää halua ja nautintoa rajaavana voimana.

Häpeää ja syyllisyyttä olen Jumalan edessä kokenut niistä varhaisista seurusteluajoista, kun en pystynyt torjumaan sulhaseni lähentelyitä, jotka menivät iljettävän pitkälle. (Minna, 1950, A2)

Helena Saarikoski näkee romanttisen rakkauden ideologian sukupuolittuneena järjestelmänä, jossa naisen seksuaalisuus perustuu romanttiseen rakkauteen ja miehen seksuaalisuus nähdään pohjimmiltaan vietillisenä. Romanttinen rakkaus perustuu pikemminkin järkeen kuin intohimolle. Näin vastuu häpeällisen ja kunniallisen seksuaalisuuden rajan vartioinnista – ja miehen motiivien puhtaudesta – jää vakituiseksikin parisuhteessa naiselle. Naisen velvollisuus toimia moraalinvartijana ulottuu myös mahdollisiin kumppaneihin: on olemassa ”turvallisia” ja ”vaarallisia” miehiä, ja naisen vastuulla on kyetä ja haluta erottamaan ne toisistaan.⁵⁶⁹

Kaipaani hirveästi toisen ihmisen (miehen) läheisyyttä, mutta kunnon miesten seurassa tulee tukala ja hermostunut olo, en kertakaikkiaan osaa seurustella. Pelkään että ”mokaan” ja he tuntevat tylsiltäkin. Muutaman kerran olen retkahtanut entisiä miehiäni (jotka olivat todella

⁵⁶⁹ Saarikoski 2001, 189, 192.

hyvännäköisiä naisten miehiä) muistuttaviin tyyppeihin ja olen saanut ehkä hetkeksi itseluottamusta, mutta voi sitä huonoa omaatuntoa, joka siitä on seurannut. On kuin sydän revittäisiin rinnasta, kun ajattelen, että jos lapseni menettävät taivasosuutensa äitinsä hau-reuden takia. (Jenna, 1948, A1)

Oman aineistoni pohjalta Saarikosken huomiota voi tarkentaa toteamalla, että naisen vastuu seksuaalisen suhteen moraalisen luonteen vartioinnista muuttuu seksuaalisuutta koskevien tiedon ja vallan kenttien mukaan. Hellyys ja rakkaus naisen seksuaalisuuden ilmentyminä ovat kulttuurisina tunteina sidoksissa psykoterapeuttisen eetoksen nousuun, ja siinä mielessä hyvin tuoreita seksuaalisuuden kokemuksia. Saarikosken huomio kuvaakin enemmän uudenlaisen kulttuurisen tilanteen oireita kuin syitä. Aineiston pohjalta näyttäisi nimittäin siltä, että romanttisen rakkauden ideologia parisuhteen kantavana voimana tulee mahdolliseksi vasta, kun naisen itsesuhteeseen on tullut mahdolliseksi nivoa käsitys itsestä seksuaalisesti tuntevana naisena.

Ahtaudestaan huolimatta romanttisen rakkauden mallitarina tekee mahdolliseksi uskaliaidenkin elämänmuutosten tekemisen. Samalla tapaa kuin homoseksuaalisuuden kulttuurisen ymmärryksen kohdalla, myös ajan myötä muuttunut käsitys naisen seksuaalisuudesta tarjoaa joillekin aineiston naiskirjoittajille uudenlaisia mahdollisuuksia kuvitella toisin omaa elämäänsä. Nostan lopuksi tarkasteluun jo aikaisempaan ikäpolveen kuuluneen naisen kirjeen, joissa kuvatut kokemukset häilyvät kahden käsitellyn eetoksen välillä. Vuonna 1933 syntynyt Hilma kertoo, kuinka hän vasta myöhemmällä iällä alkaa elämässään ”kapinoida” opittuja ihanteita vastaan.

Ajattelin, tällaista elämäni on. [...] Aloin pikkuhiljaa kapinoida. Mietin, olisi kiva asua yksin, eihän tuo mies minua tarvitse. Tapahtui elämäni mullistus, käänne. Mies oli matkoilla. Menin erääseen ts. tanssipaikkaan, en niitä harrastanut yhtään, olin mielestäni jo tarpeeksi tanssinut. Kuitenkin menin. Ystävätkä sanoi mene tuohon seisomaan, siitä haetaan paljon. Ja niin kävi. 11 vuotta nuor. mies alkoi hakea, itse olin 64 v. aika hyvin säilynyt. Tanssimme koko illan, ei jäänyt toisille tilaa. Hän antoi puh. n. seuraavana päivänä ajattelin, soittaisinko? Pitkän harkinnan jälk. soitin. [...] Tapasimme. [...] Heräsi toisen läheisyyden tarve. Yritin siinä vielä sanoa, tämä suhde on tuhoon tuomittu, olen naimisissa. [...] Tapaamiset oli jännittävätkin, seksuaalinen puoli heräsi, menin jo hänen asuntoonsakin. [...] Se tapahtui. [...] Seuraavana päivänä minulle selvisi, mitä olin tehnyt, raaka totuus, yli 40 v naimisissa, kirosin mielessäni. Olin aina ollut yhden miehen nainen, aviomieheni, nuoruuden rakkauden, molemmilta puolin. Ei ollut koskaan mitään hinkuakaan toisten perään. En kai ollut kovin aktiivinen seksuaalisessa mielessä. Joskus kyllä haaveilin toisenlaisesta miehestä ja kauniista omakotitalosta puutarhoineen. nyk. elämäni en ollut kaikilta osin tyytyväinen, jokin kaiversi. Olin ainakin hellyyden kipeä. [...] Olisin halunnut pitää molemmat miehet. Eihän se käynyt. [...] Vanhin sisar. oli ainoa, joka sanoi; että en kestänyt, vaan lähdin. sanoin kovat sanat takasin, siihen loppui. (Hilma, 1933, A2)

Hilma tasapainoilee kahden seksuaalisen järjestyksen välillä. Uuden suhteen solmimista leimaa epävarmuus ja voimakas syyllisyys sekä omaan itseen ja omaan elämään kohdistuva pohdinta: neljäkymmenen vuoden ajan hän oli ollut ”yhden miehen nainen”, eikä

Hilma ollut kokenut olevansa ”aktiivinen seksuaalisessa mielessä”. Kuitenkin hän oli hellyydenkipeä ja kaipasi elämäänsä muutosta. Hilma olisikin halunnut pitää molemmat miehet itsellään. Vanhaan eetokseen liittyvästä sosiaalisesta kontrollista kertoo Hilman sisaren suhtautuminen tapahtuneeseen: sisaren mukaan Hilma ”ei kestänyt, vaan lähti”, korostaen avioliittoon sisältyvää selviytymisen eetosta. Vanhan eetoksen merkkejä on havaittavissa myös Hilman jumalasuhteessa. Uusi eroottinen suhde problematisoi yhtäkkiä uskonnollisen elämän ja jumalasuhteen. Vaikka häpeä Jumalan edessä ei lamaannutakaan Hilmaa, eronteko perinteisesti häpeän avulla ylläpidetyistä normeista on äärimmäisen vaikeaa, ja se on tehtävä ikään kuin väkivalloin ja häpeän perusdynamikan mukaisesti: Jumalalta piiloutumalla.

Siinä vaiheessa [uuden kumppanin luo muuttaessa] aioin katkaista kaikki suhteet ystäviin jopa Jumalaankin ja Jeesukseen. En tarvitse heitä, alan tässä oman elämäni, niin luulin. Ennen muuttoa lähdimme kaverini kanssa etelään. Pääsiäinen oli tulossa. Siellä vaan juhlittiin ja nautittiin toinen toisistamme. Pääsiäinen oli toisarvoinen asia, minullekin uskovalle. Siellä vapauduin täysin. Tuntui, että uusi nuoruus tuli, 15 vuotta liikuntavam. kanssa olemisen jälkeen. Huumori kukki, nauroimme paljon. (Hilma, 1933, A2)

Hilman reaktion voi tulkita olevan seurausta avioliiton ulkopuolisen suhteeseen liittyvää häpeästä. Pentti Ikonen ja Eero Rechartt kuvaavat, kuinka häpeää välttävä ihminen voi käyttäytyä häpeämättömästi tai piittaamattomasti.⁵⁷⁰ Koska naisten seksuaalisuutta säätelevä normisto on ollut niin läpitunkeva, siitä erottautuminen voi vaatia yksilöltä koko normiston ja samalla Jumalan totaalista hylkäämistä. Matti Hyrckin objektisuhdeteoreettisen mallin kielellä Hilman jumalasuhde on Hallitsija-hahmoisen Jumalan ja *itse-riittoisena* näyttäytyvän subjektin välinen valtataistelu. *Itseriittoinen* subjekti julistautuu itsenäiseksi Jumalan rajoittavan tyrannivallan alta juuri vihan tuoman rajojen rikkomisen mahdollisuuden kautta.⁵⁷¹ Vihan ja piittaamattomuuden asenne Jumalaa kohtaan kielikin juuri siitä vaikeudesta, jolla oma elämä ja oma seksuaalinen itsesuhde on naiskirjoittajille rakennettavissa. Toisaalta aineistosta on löydettävissä myös kertomuksia siitä, kuinka vaikea syyllisyys voi lopulta helpottua armollisen jumalakuvan löytymisen myötä.

Illalla sängyssä iltarukoukseen ryhtyessäni yhtäkkiä aivan kuin jysähti ajatuksiini: Jumala on hyljännyt minut! Se oli kammottavin kokemus, mitä minulla on ollut elämäni aikana. Vaikka olisin itkenyt ja rukoillut tai mitä ajatellut, tuo ajatus jyskytti mielessäni. Hakeuduin sielunhoitajan luo, mutta hän ei saanut minua vakuuttuneeksi Jumalan rakkaudesta. Ystäväni säikähti ja mukautui kiltisti seurakuntaan. HIRVEÄ syyllisyys jäyti mieltäni: Minun tekojeni(!)(=elokuvat ja tupakka) takia Jumala hylkäsi minut. [...] Lopulta jäin pois seurakunnasta, koska ajattelin, ettei minulla ole toivoa tässä eikä tulevassa elämässä. Se oli helvetti maan päällä. Siispä millään ei olisi mitään väliä. Hiukan käytin alkoholia ja minulla oli miessuhteita mm pariin naimisissa olevaan mieheen. [...] Yhtenä iltana, yli 20 vuotta sitten, minulle tuli hirveä kuolemanpelko ja hätä itsestäni. Juoksin [naapureiden luo] alakertaan

⁵⁷⁰ Ikonen & Rechartt 1994, 131.

⁵⁷¹ Hyrck 1995, 98–99.

ja kerroin tilanteestani. Yhdessä rauhallisesti juteltiin ja yksinkertaisesti rukoiltiin. Yli kymmenen vuoden pelko ja kauhu hävisivät silmänräpäyksessä. TIESIN, että Jumala rakastaa minua. Ei Hän noin vain hylkää ketään. Ei minuun siinä mitään uskoa ja lepoa pumpattu, vaan koko tapahtuma oli Jumalan teko. Vaikka minulle on tapahtunut elämäni aikana monia hyviä asioita, en ole koskaan kokenut sellaista riemua: Jumala rakastaa minua! ”Niin ei nyt siis ole mitään kadotustuomiota niille, jotka Kristuksessa Jeesuksessa ovat.” –Olin löytänyt armollisen Jumalan. Vaikka olin kaiken keskellä tuntenut syyllisyyttä tietyistä miessuhteista, nyt olin vapaa siitäkin. Olen monesti ihmetellyt, miten armollisesti Jumala on päästänyt minut näiden luvattomien suhteiden syyllisyydestä. En ole katsonut tarpeelliseksi puhua edes miehelleni suhteistani ennen häntä. (Virpi, 1943, A1)

Myös Virpin kirje vahvistaa käsitystä Parantaja-hahmoisen jumalakuvan häpeästä vapauttavasta voimasta. Parantaja-hahmoiseen jumalakuvaan näyttäisikin sisältyvän valtaa, joka voi rikkoa hyvin voimallisena eläviä kulttuurisia käsityksiä naiselle häpeällisestä seksuaalisuudesta. Kuten Virpi toteaa: ”olen monesti ihmetellyt, miten armollisesti Jumala on päästänyt minut näiden luvattomien suhteiden syyllisyydestä.”

5.3 TERAPEUTTINEN JÄRJESTYS

Toiseksi ikäpolveksi nimeämäni kirjoittajajoukko kertoo seksuaalisuuteen kohdistuvista häpeäkokemuksistaan yhteisen, *terapeuttiseksi järjestykseksi* nimeämäni kulttuurisen eetoksen mukaisesti. Tällä kulttuurisella järjestyksellä on erityistä subjektiutta luovaa valtaa. Edelliseen eetokseen verrattuna se objektivoi ja subjektivoi yksilöitä uudella tavalla. Keskeisin periaate, jonka mukaan yksilöt arvottavat omia seksuaalisia kokemuksiaan ja tunteitaan on erilaisten psykodynaamisten ajattelumallien mukaisesti ymmärretty pyrkimys kasvaa – terapoitua – kohti aitoa minuutta. Tämä kulttuuria hallitseva ajattelutapa koskettaa ensisijaisesti naissukupuolta ja naisen seksuaalisuutta rakentaen häpeän ja syyllisyyden tunteiden kautta erityistä naissubjektuuden ideaalia muotoa. Mieskirjoittajien pieni edustus aineistossa selittyykin pitkälti eetoksen sukupuolittuneesta luonteesta käsin. Terapeuttinen järjestys luo elämänhorisontin, jonka varassa naisyksilön on mahdollista ymmärtää itseään seksuaalisena ja sukupuolisena olentona sekä ottaa haltuun omaa elämäänsä. Psykokulttuuria onkin usein pidetty juuri (keskiluokkaisille) naisille suunnattuna ja naisten ylläpitämänä kulttuurisena eetoksena. Esimerkiksi suurin osa populaarista ihmissuhteita käsittelevästä puheesta ja neuvonnasta (esimerkiksi oppaat ja naistenlehdet) on perinteisesti suunnattu naisille.⁵⁷²

Uudenlaisessa kulttuurisessa järjestyksessä naiskirjoittajien keskeiseksi itsekäytäntöjen eettiseksi substanssiksi määrittänyt naisen erityisluonteinen ja omaehtoinen seksuaalisuus. Seksuaalinen halu ja ja nautinto puetaan kirjeissä pitkälti romanttisen rakkauden ja hellyyden muotoihin. Samalla naisen erityisluonteinen seksuaalisuus määrittää välttämättömällä tavalla naiseutta ja itsenäiseksi naiseksi kasvun prosessia: yksilön kokemus siitä, että hän tulee hyväksytyksi naisena edellyttää, että myös hänen seksuaalisuutensa

⁵⁷² Kivivuori 1999, 19–23; Helén 1997, 337; Maksimainen 2010, 22.

huomataan ja hyväksytään. Vastaavasti seksuaalisuuden alueella koettu häpeä uhkaa väistämättä koko naiseutta.

Toisen ikäpolven naiskirjoittajien seksuaalinen kokemusmaailma rakentuu kahden erilaisen kulttuurisen eetoksen välisessä ristipaineessa. Eletyn subjektiuden tasolla tämä näkyy etenkin yksilön itseensä kohdistamissa työstämisen muodoissa: omaehtoisen seksuaalisuuden saavuttaminen edellyttää naiskirjoittajilta irtiotta vanhemman sukupolven seksuaalisuutta ja sukupuolta säätelevistä ihanteista. Irtioton teema konkretisoituu tavassa, jolla naiskirjoittajat fokalisoivat ja personifioivat itsensä kirjeissä: toisen ikäpolven naiskirjoittajille on tyypillistä kertoa itsestään ”menneen” ja ”nykyisen” tai ”epäaidon” ja ”aidon” kaltaisten vastakohtaparien avulla. Tällainen kerronta tiivistää terapeuttisen järjestyksen ytimen: menneisyys nähdään pääsääntöisesti omaa kasvua estävänä tekijänä. Tunneköyhä ja vaikeneva kasvuympäristö hahmottuu kirjeissä naissukupuolta häpäiseväksi, vaientavaksi ja lannistavaksi voimaksi. Konkreettisiksi itsen työstämisen muodoiksi kirjoittajat nimeävät erilaiset terapiamuodot, henkilökohtaista kasvua tukevat oppaat, psykoterapeuttisen eetoksen mukaisen hengellisen kirjallisuuden sekä erilaiset seksuaalisuutta ja sukupuolta käsittelevät tekstit. Kulttuurisen eetoksen murros muuttaa myös yksilöiden uskonnollisen kokemusmaailman luonnetta. Hallitsija- ja Vaatija-hahmoisen Jumalan tilalle tulee armollinen Parantaja-hahmoinen Jumala, joka tukee ja kannustaa naissubjektia kohti itsenäistymistä ja kasvua.

Jumala on luonut minut naiseksi. Sellaiseksi naiseksi kuin olen. Jos häpeäisin itseäni ja mielipiteitäni, häpeäisin sitä suurenmoista voimainponnistusta, mitä Hän on kanssani käynyt. (Iris, 1954, A2)

Toisen ikäpolven naiskirjoittajien kokemukset toistavat yhteiskunnassa yleisesti vallalla olleita seksuaalisuuden diskursseja. 1960-luvulta eteenpäin lisääntynyt julkinen puhe seksuaalisuudesta, seksologisen tutkimuksen uudenlaiset paradigmat sekä psykoterapeuttinen ajattelutapa ovat tarjonnut kirjoittajille uudenlaisia sisäisiä mallitarinoita ja identiteettiapaikkoja omaan itseen kohdistuvan työskentelyn välineiksi. Naisen seksuaalisuutta uudella tavalla objektivointien mallitarinoiden seurauksena naisen seksuaalisuuden tabu-luonne murtuu. Toisaalta tämän kehityksen myötä uudenlaiseksi häpeän alueeksi muodostuu kysymys yksilön sukupuolisesta ja seksuaalisesta normaaliudesta. Erityisesti tämä näkyy niiden kirjoittajien kohdalla, jotka käsittelevät kirjeissään homo-seksuaalisuuteen tai yksinjäämiseen liittyvää syyllisyyttä ja häpeää.

Itsekäytäntöihin liittyvät työstämisen muodot liittyvät myös siihen, millaisten käytänteiden avulla ihmiset pyrkivät vaikuttamaan toistensa toimintaan. Naisten kirjeistä nousee esiin eräänlainen *terapeuttisen aviovaimon* hahmo, jonka vastuulla on parisuhteen ja perheen sisäinen tunnedynamiikka sekä psyykkinen eheys. Avioliiton normi pysyykin myös terapeuttisessa järjestyksessä keskeisenä naissubjektia määrittävänä ja vastuullistavana ideaalina, tosin toisenlaisten vallan strategioiden muodossa kuin aiemmin. Aikaisemmin kyseenalaistamattomana ja velvoittavana normina ymmärretty avioliitto on toisen ikäpolven naiskirjoittajille kahden tasa-arvoisen ja henkilökohtaisen kehityshistorian omaavan henkilön kohtaamispaikka, joka ideaalitalanteessa tukee naisen kasvua omaksi itsenäiseksi minäksi. Parisuhteen emotionaalisesta vuorovaikutuksesta ja psyyk-

kisestä eheydestä huolehtiminen onkin nähtävä myös oman naiseuden toteutumisen ehdoista huolehtimisena.

Kolmanneksi uudenlaisen eetoksen luonnetta on mahdollista tarkastella kysymällä, kuinka kirjoittajat ymmärtävät oman suhteensa vallitseviin moraalisiin normeihin. Terapeuttisessa järjestyksessä aiemman ikäpolven seksuaalisiin ihanteisiin suhtaudutaan voimakkaan kriittisesti. Psykoterapeuttisen ymmärryksen mukaiset ihanteet ymmärretään sen sijaan yksilöä velvoittaviksi itsestäänselvyyksiksi: omien tunteiden käsittely sekä niistä kertominen ovat esimerkkejä uudenlaisista kulttuurisista vaateista, joita etenkin naiskirjoittajat pyrkivät elämässään täyttämään. Tämä selittääkin osaltaan naisten suurta edustusta aineiston kirjoittajien joukossa. Häpeästä kirjoittaminen on terapeuttisen eetoksen ydinalueella, sillä kirjoittaminen tarjoaa (nais-)yksilölle keinon tulkita ja ymmärtää itseään ja omaa elettyä elämää. Myös aviosuhteen onnistumista arvioidaan kirjeissä terapeuttisen eetoksen ajattelumallien mukaisesti: molemminpuolinen rakkaus ja arvostus, hellyys, tasa-arvo ja kommunikaatio ovat elementtejä, joita naiskirjoittajat odottavat ja toivovat parisuhteeltaan.

Eroja aikaisempaan eetokseen voidaan havaita myös sen suhteen, millaista olotilaa yksilöt elämässään tavoittelevat. Naiskirjoittajien kokemuksissa keskeiseksi tavoitteeksi hahmottuu kokemus aidosta, itsenäisestä ja hyväksytystä naiseudesta. Lukuisat, keskenään ristiriitaiset naissubjektiutta määrittävät diskurssit tekevät tavoitteen täyttämisen kuitenkin hyvin vaikeaksi. Vaikka naisen seksuaalisuus tulee uudenlaisten kulttuuristen mallitarinoiden varassa elettävämmäksi, häpeän ja syyllisyyden rajaama elintila jää silti hyvin ahtaaksi. Vaatija-hahmoisen jumalakuvan voimistama häpeä uhkaa esimerkiksi niitä naisia, joiden seksuaalisen haluamisen tai nautinnon tavat poikkeavat romanttisen rakkauden varaan rakentuvasta ideaalista. Naisen seksuaalisille pyrkimyksille kunniallinen paikka on vakiintunut ja tasa-arvoinen parisuhde, jossa seksuaalisuuden ihanteellisin tavoite – naisen itsellinen, hellyyteen ja rakkauteen perustuva nautinto – voi toteutua ilman häpeän uhkaa.

Kaikesta huolimatta psykoterapeuttinen eetos on tarjonnut naisille sellaisia itsesuhteen rakennusaineita, jotka ovat lisänneet heidän mahdollisuuksiaan ohjata ja muokata omaa elämäänsä. Monet kirjoittajat kokevat aidosti, että heidän elämästään on kasvuprosessin myötä tullut elettävämpää, ja että he ovat vapautuneet isosta osasta kantamastaan häpeästä ja syyllisyydestä. Tässä kohtaa naiskirjoittajien kokemukset ovat ristiriidassa Anthony Giddensin kaltaisten jälkimodernia yhteiskuntaa teoretisoineiden yhteiskuntatieteilijöiden huomioiden kanssa. Väite siitä, että nykyihmisen olemista määrittää syyllisyyden sijaan ennen kaikkea häpeäntunne on vähintäänkin epätarkka: toisen ikäpolven naiskirjoittajien kokemuksia leimaa pikemminkin siirtymä häpeän rekisteristä syyllisyyden rekisteriin. Siirtymä viestii häpäisyyden perustuvien vallanmuotojen otteen höllentymisestä ja yksilöiden lisääntyneestä kontrollista omaa elämäänsä kohtaan.⁵⁷³

1960-lukua on totuttu pitämään seksuaalimoraalin kannalta merkittävänä ”seksuaalisen vallankumouksen” vuosikymmenenä. Länsimaissa tämä tarkoitti seksuaalisuuteen liittyvissä arvoissa (esimerkiksi yksilöllistyminen) ja käytännöissä (esimerkiksi avoliitot tai ehkäisy) tapahtuneiden muutosten lisäksi muutoksia myös avioerolainsäädännöissä.

⁵⁷³ Vrt. Giddens 1991, 4–9, 80–83, 153.

Muutosta on kuvattu perinteisen moraalisen järjestyksen kokonaisvaltaisena höllentymisenä, jossa esimerkiksi kirkon valta määrittää oikeaa ja väärää seksuaalisuutta väheni.⁵⁷⁴ Elina Haavio-Mannila ja Osmo Kontula nimeävätkin vuosina 1937–1957 syntyneet suomalaiset *seksuaalivallankumouksen sukupolveksi*, joille vapautumisen kokemus kumpusi ennen kaikkea ehkäisyvälineiden lisääntymisen myötä tapahtuneen naisen seksuaalisen kanssakäymisen vapautumisesta.⁵⁷⁵ Foucaultlaisesta näkökulmasta tarkasteltuna 1960-luvun kulttuurinen murros ja sen uudenlaiset moraaliset asetelmat saavat kuitenkin alkunsa jo historiassa aikaisemmin hahmotelluista seksuaalisuuden ja sukupuolen malleista. Ilpo Helén näkee, että naisen seksuaalisuuden vapautuminen versosi psykoanalyysin ja 1900-luvun puolenvälin uudenlaisten seksologisten tutkimustulosten tarjoamista itsesuhteen malleista, joihin Kinseyn sekä Mastersin ja Johnsonin tutkimukset antoivat oman panoksensa korostamalla erityisesti naisen seksuaalisuuden itsenäistä, aktiivista ja heteroseksuaalisesta yhdynnästä riippumatonta luonnetta.⁵⁷⁶ Helénin näkemys saa vahvistusta toisen ikäpolven kirjoittajien kokemuksista. Terapeuttinen eetos tarjoaa kirjoittajille erityiset kulttuuriset rakenteet, joiden varassa he ymmärtävät itseään seksuaalisina olentoina. Tämä ei kuitenkaan tarkoita seksuaalisen elämän vapautumista, vaan täysin uudenlaiseen vallanasetelmaan asettumista. Naisten kokemus häpeällisestä seksuaalisuudesta syntyy, kun omaehtoisen elämän eteen tehtävät pyrkimykset törmäävät perinteisiin aviosuhdetta määrittäviin normeihin ja käsityksiin naisen seksuaalisuuden luonteesta. Vapautumisen sijaan tulisikin kenties puhua yksilön oman seksuaalisuuden *tavoittelusta*.

Terapeuttinen järjestys muuttaa myös tapaa, jolla yksilöt ymmärtävät omaa uskonnollisuuttaan.⁵⁷⁷ Kirjeaineiston perusteella näyttää siltä, että ”seksuaalisen vallankumouksen” vuosina varttuneiden naiskirjoittajien uskonnollinen kokemusmaailma jakautuu hyvin usein ikään kuin kahtia. Henkilökohtainen suhde Parantaja-hahmoisena koettuun Jumalaan on tärkeä osa omaksi itseksi kasvamisen ja itsenäistymisen prosessia. Sen sijaan uskonnolliset yhteisöt koetaan usein naiseutta ja naisen seksuaalisuutta alistavina ja vaientavina ”vanhan maailman” edustajina. Myös erilaiset jumalakuvat heijastelevat tätä uskonnollisen elämän jakautuneisuutta: kirjoittajien kokemuksissa epäaitoa uskonnollisuutta määrittävät Hallitsija- ja Vaatija-hahmoiset jumalakuvat sekä niihin kytkeytyvä juridis-moraalinen syyllisyydenrekisteri. Aidon uskonnollisuuden tunnusmerkki on sen sijaan hyväksyvän vastavuoroisuuden kokemukselle perustuva Parantaja-jumalakuva. Myös uskonnollisuuden privatisoitumiseksi nimetyn ilmiön voi nähdä liittyvän terapeuttisen eetoksen yksilöivään valtaan. Yksityistä, eheyttävää ja aidoksi koettua jumalasuhdetta tukevia tekijöitä ovat häpeäkirjeiden kirjoittajille olleet erityisesti psykouskonnollisuudeksi nähty hengellisen elämän alueet: sielunhoidollinen kirjallisuus, perheneuvon-

⁵⁷⁴ Ks. esim. Salomäki 2004, 16–18; Helén 1997, 346–347; Jallinoja 1991, 49–71.

⁵⁷⁵ Haavio-Mannila & Kontula 1997, 721–730.

⁵⁷⁶ Helén 1997, 349–350.

⁵⁷⁷ Voi myös ajatella, että uudenlainen seksuaalisuutta ja sukupuolta säätelevä eetos muutti myös kirkon asemaa seksuaalimoraalia säätelevänä instanssina. Tätä kuvastaa esimerkiksi se, että vuonna 1966 nähtiin tarpeelliseksi julkaista Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piispojen seksuaalieettinen kannanotto *Ajankohtainen asia*.

tatyö, erilaiset psykoterapeuttiseen ajatteluun nojaavat kirkolliset tapahtumat sekä Tuomas-messut.

1960-luvun seksuaalinen vapautuminen on usein hahmotettu eräänlaisena kirkon seksuaalieettisen opetuksen vastavoimana, joka vähensi kirkon vaikutusvaltaa moraalisena auktoriteettina lopulta pakottaen kirkon tavalla tai toisella reagoimaan uuteen tilanteeseen.⁵⁷⁸ Häpeäkirjeiden äärellä syntyy kuitenkin vaikutelma, että kristillistä yhtenäiskulttuuria hajottavia tekijöitä voi etsiä myös kirkon sisältä. Etenkin kirkon perheneuvontatyön ja sielunhoidon sisällä omaksutut erilaiset psykoterapeuttiset ajattelumallit vaikuttivat siihen, kuinka aviosuhdetta ja seksuaalisuutta käytiin 1900-luvun loppupuoliskolla hahmottamaan: kirkollisten toimijoiden huomio kiinnittyi yhä enemmän aviosuhteeseen ja sen sisäisen tunnedynamiikkaan.⁵⁷⁹ Terapeuttinen järjestys rakensi sellaisia kirkollisia käytänteitä, jotka olivat kitkaisessa suhteessa kirkon virallisen opetuksen kanssa. Kristillisen yhtenäiskulttuurin murros oli tässä mielessä samalla myös Suomen evankelisluterilaisen kirkon sisäinen murros.

⁵⁷⁸ Esim. Ajankohtainen asia 1966, 1; Juva 2003, 23–24; Salomäki 2004, 17;

⁵⁷⁹ Sihvo 1981, 73–74; Maksimainen 2012, 144–145.

6 Yksilöllinen minuus

6.1 HENKILÖKOHTAINEN ASIA

6.1.1 Luonnollinen seksuaalinen tarve

Foucaultlaisesta näkökulmasta käsin tarkasteltuna seksuaalista subjektiutta säätelevän eetoksen muutos on luonteeltaan aina ainutkertainen tapahtuma. Ensimmäisen ja toisen ikäpolven kirjoittajien kirjeistä hahmottuu jyrkkä katkos pyhän avioliiton järjestyksen ja terapeutin järjestyksen välillä. Foucault'n termejä käyttäen voi sanoa, että ensimmäistä kirjoittajasukupolvea leimannut dispositiivi muuttui toisen ikäpolven kohdalla kaikilla dispositiivia määrittävällä kolmella tasolla. Foucault'n mukaan dispositiivi muuttuu toiseksi, kun 1) yksilöitä objektivoidut diskurssit muuttuvat sisäisesti, 2) Eri diskurssien välisessä suhteessa tapahtuu muutos tai 3) diskurssit muuttuvat ei-diskursiivisten käytäntöjen vaikutuksesta.⁵⁸⁰ Häpeäkirjeissä muutos näkyy siten, että agraari ajattelutapa ja kristillis-siveellinen opetus oikean seksuaalisuuden määrittelijöinä korvautuivat psykodynaamisella ajattelumallilla. Samalla perinteisen seksuaalisuutta koskevan opetuksen merkitys ihmisen itseymmärryksen ja sosiaalisten suhteiden kontrolloinnin välineenä heikkeni voimakkaasti. Ei-diskursiivisten käytänteiden tasolla tämä näkyi muun muassa siten, että naisten häpäisyyden perustuvat kontrollimuodot menettivät osan tehostaan.

Toista ja nyt käsittelyyn nostamaani kolmatta ikäpolvea⁵⁸¹ ei sen sijaan voi erottaa toisistaan yhtä selvästi. Ikäpolvien väliset erot paikallistuvat pikemminkin Foucault'n mainitsemiin dispositiivin perusluonnetta määrittäviin aukkopaikkoihin ja vaikenemisiin.⁵⁸² Toisen ja kolmannen ikäluokan subjektiutta määrittävät erot perustuvat ennen kaikkea siihen, mitä nuorimmat kirjoittajat eivät kulttuurisen eetoksen puitteissa lausu ääneen. Seksuaalisuutta säätelevän eetoksen muutos tuleekin näkyviin parhaiten silloin, kun tarkastellaan, mikä nuorimpien kirjoittajien kirjeissä ei enää nouse häpeän ja syyllisyyden aiheeksi. Tietyistä teemoista vaikeneminen viittaa näin laajempaan muutokseen yksilöiden tavoissa problematisoida omaa seksuaalisuuttaan.

1960-luvulta eteenpäin syntyneiden kirjoittajien kokemuksista katoaa monia toisen ikäpolven kirjoittajien itseymmärrykselle ominaisia piirteitä. Esimerkiksi irtioton ja itsenäistymisen teemat katoavat tyystin nuorimpien naiskirjoittajien kirjeistä. Yhtä näkyvämmässä on toiselle ikäpolvelle tyypillinen tapa kertoa itsestä "menneen" ja "nykyisen" minän avulla. Myös erilaiset aidoksi minäksi kasvamisen ja eheytyksen teemat ovat nuorimmille kirjoittajille marginaalisia teemoja. Tästä huolimatta nuorimmat kirjoittajat puokevat ahkerasti omia kokemuksiaan terapeutin eetoksen tarjoamaan sanastoon. Voikin väittää, että kahden nuorimman ikäpolven seksuaalisuutta säätelevien itsekäytän-

⁵⁸⁰ Alhanen 2007, 93–96.

⁵⁸¹ Kolmanneksi ikäpolveksi nimeämäni kirjoittajien joukko koostuu vuosina 1959–1984 syntyneistä ihmisistä. Heistä 21 kirjoittajaa on naisia ja neljä kirjoittajaa miehiä.

⁵⁸² Foucault 2005, 157–158.

töjen välillä tapahtuu enemmän määrällistä kuin laadullista muutosta. Kolmannen ikäpolven kirjoittajien häpeän ja syyllisyyden aiheet tiivistyvät entistä enemmän kysymyksiin siitä, keitä he ovat seksuaalisesti ja millä ehdoilla he saavat yksilöllisinä seksuaalisina olentoina olla olemassa.

Lähden liikkeelle kysymällä sitä, millaiseksi aineiston nuorimmat kirjoittajat ymmärtävät seksuaalisuuden luonteen. Kuten aineiston kaikkien kirjoittajien kohdalla, myös nuorimpien kirjoittajien kokemukset ovat keskenään hajautuneita ja moniäänisiä. Asuinpaikka, kotitauasta tai kodin uskonnollinen tausta ovat tarjonneet hyvin erilaisia subjekti-positioita kokea ja elää todeksi omaa seksuaalisuutta. Eroista huolimatta ikäluokan kirjoittajia yhdistää käsitys siitä, että seksuaalisuudessa on kyse ennen kaikkea luonnollisesta ja nautintoa tuottavasta biologisesta tarpeesta, jota ei tarvitse etsiä, opetella tai rakentaa. Kyse on ihmiselämään luonnollisesti kuuluvasta asiasta. Esimerkiksi vuonna 1977 syntynyt Onerva, joka myöhemmin elämässään joutuu paljonkin pohtimaan seksuaalisuuden ja hengellisyyden välistä ristiriitaista suhdetta, kertoo seksuaalisuudestaan seuraavasti:

Muutin yo-kirjoitusten jälkeen 19-vuotiaana opiskelemaan [...] Vuoden kuluttua poikaystäväni seurasi perässä. Muutimme yhteen, olimme olleet 1,5 vuotta yhdessä. Suhteemme oli melkeinpä alusta alkaen hyvin seksuaalinen. Pidin tuohon aikaan seksuaalisuutta luonnollisena osana kahden aikuisen ihmisen parisuhdetta, eikä siinä ollut mielestäni mitään väärää. Koin, että voimme nauttia toisistamme täysin vapaasti – ja sen kyllä teimme. Se oli hyvää aikaa, enkä ole koskaan katunut tätä elämänjaksoani, enkä usko että tulen katumaan. Hengellisyydellä ei ollut näihin aikoihin kovinkaan suurta merkitystä elämässäni eikä kumpunini elämässä. Tosin sen verran vanhanaikainen olen, että en ole koskaan puhunut omista seksiasioistani ulkopuolisten ihmisten, esimerkiksi ystäväieni kanssa. (Onerva, 1977, A2)

Onervalle seksuaalisuuden luonnollisuus tarkoittaa yhtäältä sitä, ettei kahden aikuisen ihmisen intiimissä suhteessa ole sinällään mitään moraalisesti väärää. Toisaalta seksuaalisuuden luonnollisuus liittyy sen biologiseen olemukseen: pohjimmiltaan kyse on fyysisestä nautinnosta. Kontrasti aikaisempien naisikäpolvien kokemuksiin on silmiinpistävä. Kaikkein vanhimmille kirjoittajille seksuaalisuus oli moninkertaisen kulttuurisen kiellon alainen voima, joka uhkasi pyhää elämänjärjestystä. Toisen ikäpolven kirjoittajille seksuaalisuus edellytti rankkaakin prosessointia, sillä nuoruudessa vaiettu ja häpeällinen asia oli vaikeasti otettavissa osaksi omaa itseä. Nuorimpien kirjoittajien seksuaalisuus ei sen sijaan vaadi osakseen sen suurempia ponnistuksia. Seksuaalisuutta saatetaan toki ”opetella” ja murrosiän muutokset voivat herättää kirjoittajissa paljonkin häpeää ja hämmennystä, mutta lähtökohtaisesti seksuaalisuus koetaan luonnollisena osana ihmisenä olemista.

Toinen tärkeä eri ikäpolvien naiskirjoittajia erottava tekijä on se, että Onervan ja monen muun nuorimman naiskirjoittajan kertomuksista uupuu keskeinen vanhempien naiskirjoittajien kokemuksia rakenteistava piirre: Onerva ei mainitse sanallakaan siitä, että hän olisi joutunut kasvuympäristössään häpäisevän vartioinnin tai varoittelun kohteeksi seksuaalisuutensa vuoksi. Onervan mutkaton suhtautumistapa seksuaalisuuteen selittyneekin lapsuuden ja nuoruuden kasvuympäristön luonteesta käsin. Kodin ilmapiiri

tai äitisuhde eivät muodosta kovinkaan monelle nuorimmalle kirjoittajalle erityistä ongelmaa seksuaalisuuden suhteen, eikä tyttöjen seksuaalisuus näytä enää olevan samalla lailla varoitusten, vaikenemisen ja nolaavan häpeän kohde. Tilanne voi joidenkin kirjoittajien kohdalla olla jopa täysin päinvastainen – tahtoivathan monet Onervan äidin ikäluokan naiset opettaa tyttärilleen mutkatonta ja avointa suhtautumista seksuaalisuuteen. Vaikka sukupuoliasioista kertominen ei nuorimpien kirjoittajien vanhemmille aina välttämättä ole helppoa ollutkaan, niistä ei ole myöskään haluttu vaieta.

Seksuaalisuus minussa on herännyt luonnollisesti, huomaamatta. Lapsuudessa muistan leikkineeni ahkerasti olevani raskaana, tyyny mahassa. Jotenkin kuitenkin häpesin sitä ja leikin aina salaa. Äidiltä muistan kysyneeni ehkä n. 5-vuotiaana, miten lapset tulevat. Äidin vastaus oli jotenkin epämääräinen, jotain sellaista että "kun isä ja äiti rakastavat oikein paljon toisiaan..." Jäi sellainen mielikuva, että äiti ja isä halaavat toisiaan ja sitten äidin maha alkaa kasvaa... Äitiys siis kiinnosti minua kovasti lapsena ja vauvaleikit oli tosi "in". (Hilppa, 1978, A2)

Seksuaalisuuden luonnollisuus näkyy myös ajatuksena siitä, että kyseessä on yksi tyydyttävä biologinen tarve muiden inhimillisten tarpeiden joukossa. Esimerkiksi vuonna 1960 syntyneelle Eerikalle tämän tarpeen tyydyttämättä jättämisellä on omat – negatiiviset – seurauksensa.

Tukahdetut tarpeet tekivät minusta kiukkuisen ja ärtyneen. Tiesin tarkalleen, mikä minua vaivaa, kunnon seksi olisi tehnyt ihmeitä tälle naiselle. [...] Seks.tarpeet siinä. missä muutkin tarpeet ovat tyydyttämisen arvoisia. (Eerika, 1960, A2)

Samalla lailla kuin nälkä ja jano ovat tyydyttämättömien tarpeiden seurauksia, ovat kiukku ja turhautuminen seurauksia seksuaalisen tarpeen tyydyttämättä jäämisestä. Ongelmia luonnolliseksi koetun seksuaalisuuden kohdalla tuleekin eteen silloin, kun joku tai jokin estää seksuaalista tarvetta tyydyttymästä. Tässä kohtaa tiivistyy nuorimpien kirjoittajien seksuaalisuuden ydinalue, joka erottaa heidät muista ikäpolvista: seksuaalisuus problematisoituu juuri seksuaalisessa nautinnossa ja tämän nautinnon toteutumisen ehdoissa. Seksuaalisuus ei ole nuorimmille kirjoittajille enää niinkään lisääntymisen tai naisena hyväksytyksi tulemisen väline kuin yksilöllisen nautinnon mahdollistava biologinen voima. Nautinnon – ja samalla ongelmattoman seksuaalisuuden – mittarina on kirjoittajille tyyppillisesti nautinnon huippu, orgasmi.

Ensimmäinen poikaystäväni oli hyvä ja hellä rakastaja ja hänen kanssaan sain opetella, miten ihanaa ja tasa-arvoista seksi voi olla. Sen jälkeen minulla on ollut myös huonoja suhteita, ja niissä olen oppinut häpeämään: olen ollut herkkä ja yrittänyt ottaa toisen tarpeet huomioon (tämä opin ensimmäisessä suhteessani, hyvässä mielessä), ja vastalahjaksi olen saanut kylmyyttä ja nolaamista. Konkreettisesti tämä on tarkoittanut sitä, että kun itse olen antanut toiselle nautintoa ja rakkautta ja odottanut saavani samaa häneltä, olenkin jäänyt ilman. Kysyttäessäni miksen ole saanut huomiota, on tullut kommenttia, että olen liian vaativa tai epänormaali tai ettei naisen kuulukaan nauttia seksistä. Eräskin poikaystävä sanoi, että

”jokainen on vastuussa omista orgasmeistaan”, kun en saanut orgasmia samalla tekniikalla kuin hän, vain siksi, että naiset nyt sattuvat olemaan anatomialtaan erilaisia kuin miehet. Näitten takia tunsin usein kausittaista häpeää, joka liittyi koko persoonaani: olen ruma tai inhottava nainen, kelpaan vain patjaksi mutten ihanaksi kumppaniksi, joka ansaitsisi hellyyttä ja nautintoa. Kuitenkin samalla olen koko ajan tiennyt, ettei näin ole kenenkään kohdalla. Olen aina ollut feministi ja uskonut seksin yhtäläiseen kauneuteen ja oikeudenmukaisuuteen molempien sukupuolten, jokaisen yksilön kohdalla. Tiedän myös, että seksi on Jumalan lahja, suhdetta lujittava ihana asia. Tieto on vain eri asia kuin tunne. Kun elää tilanteessa, jossa saa kuulla olevansa epänormaali tms., sitä alkaa itsekkin uskoa siihen. (Elise, 1974, A2)

Elisen kokemus valottaa tarkemmin parisuhteen, nautinnon, hellyyden ja orgasmin välisiä merkityksellisiä kytkentöjä. Seksuaalisuuden ymmärtäminen biologisena tarpeena ja sen tarjoamana fyysisenä nautintona alkaa hämärtää nuorimpien kirjoittajien kokemuksissa eroa naisen ja miehen olemuksellisesti erilaisten seksuaalisuuksien välillä. Vaikka anatomia erottaa sukupuolet toisistaan, on fyysinen nautinto sukupuoleton ja universaalia siinä mielessä, että jokaisella ihmisellä on periaatteessa mahdollisuus sen kokemiseen. Esimerkiksi Elise korostaa sitä, että hyvä seksi on tasa-arvoista siinä mielessä, että molemmat osapuolet antavat ja saavat nautintoa toinen toisiltaan. Elisen näkemys muistuttaakin toisen ikäpolven naiskirjoittajien korostamaa hellyyden tarvetta, kuitenkin sillä erotuksella, että kun aiemman ikäpolven naisille hellyyden saaminen oli oman naiseuden elinehto, Elisen kokeman häpeän lähtökohtana on se, että hänen pyrkimyksensä kohti tasa-arvoista ja oikeudenmukaista seksuaalista suhdetta on tullut torjutuksi. Kyse on enemmän nautintoon kuin naiseuteen kytkeytyvästä ongelmasta: ihanteellisessa suhteessa kumppanit tarjoavat toisilleen nautintoa tasapuolisesti. Elise kokee, että hän kelpasi poikaystävänsä kyllä ”patjaksi, muttei ihanaksi kumppaniksi.” Näin Elise kokee ikään kuin tulleen väärin tunnistetuksi: miehen silmissä hän kokee edustavansa mennyttä, passiivista ja alistettua naiseutta, johon hän ei voi feministinä samaistua.

Nuorimman ikäpolven kirjoittajien kokemuksissa moni toisen ikäpolven naiskirjoittajien kokemuksissa versollaan ollut subjektiuden ulottuvuus syvenee ja tihenee. Nuorimpia kirjoittajia määrittää siirtymä pois päin sukupuolen ja seksuaalisuuden psykodynaamisesta ja nais erityisistä ymmärryksestä kohti tasa-arvoisempaa *biologis-nautintokeskeistä* käsitystä seksuaalisuuden olemuksesta. Vanhemmille kirjoittajille orgasmeihin tai yhdyntöjen lukumääriin liittyvät kysymykset olivat korkeintaan sivumainintoja psykodynaamisen ajattelutavan liepeillä. Nuorimmille kirjoittajille nautinnosta on sen sijaan muodostunut oman seksuaalisuuden – ja siihen kohdistuvan häpeän ja syyllisyyden – polttopiste. Samalla terapeuttille eetokselle tyypillinen yksilöllisyyden korostus voimistuu. Seksuaalisuus ei ole enää niinkään sukupuolena kuin *yksilönä* olemisen kysymys.

Nuorimman ikäpolven kirjoittajien seksuaalisuuden kokemistapa kytkeytyy 1960-luvulla käynnistyneen kehityksen jatkumoon. 1970-luvun taitteessa seksuaalisuutta koskeva puhe murtautui eri muodoissaan julkiseen sfääriin. Samalla seksuaalisuutta käytiin objektivoimaan ennen kaikkea sen biologisesta nautintoluonteesta käsin. Tämä käsitys on viimeisten vuosikymmenien aikana vain voimistunut niin, että niin kutsuttua *essentialis-biologista* käsitystä seksuaalisuudesta voi pitää yhtenä tällä hetkellä vahvimmin vaikuttavista seksuaalisuuden diskursseista. Vuosikausia esimerkiksi koululääketiedettä ja

seksologiaa hallinnut ajattelutapa korostaa juuri seksuaalisuuden biologista, lisääntymis-keskeistä ja heteroseksuaalista perusolemusta.⁵⁸³ Tämä ajattelutapa muotoutui 1900-luvun loppupuoliskon uudenlaisessa seksologisessa tutkimuksessa, vaikkakin ajatus vietin biologisuudesta oli ollut vallalla jo 1800-luvun varhaisessa seksologisessa tutkimuksessa, jossa lisääntymiseen tähtäävä heteroseksuaalisuus nähtiin luonnollisena seksuaalisuutena. Esimerkiksi seksologian pioneerit Richard von Krafft-Ebing ja Havelock Ellis näkivät ihmisen sukupuoli- ja seksuaalikäyttäytymisen ytimeltään biologisena ja synnynnäisenä. Hiljalleen tämä perusoletus alkoi kuitenkin murtua. Ajattelutavan muutoksen siemenet kylvettiin 1910-luvulla Yhdysvalloissa, jossa tehtiin laajoja kysely- ja haastattelututkimuksia seksuaalisuuteen liittyvistä sosiaalisista ongelmista, erityisesti prostituutiosta, aborteista ja avioeroista. Tutkimukset nostivat yhä enemmän näkyviin ”tavallisten ihmisten” seksuaalisia tapoja ja asenteita.⁵⁸⁴

Lopullisesti biologis-nautintokeskeinen paradigma alkoi hahmottua Alfred Kinseyn tutkimuksissa 1950-luvun taitteessa. Ne pohjasivat kysymyksenasetteluun, joka korosti voimakkaasti seksuaalisen nautinnon ja kliimaksin merkitystä. Tämä ajattelutapa voimistui myöhemmin William Mastersin ja Virginia Johnsonin tutkimusryhmän vuonna 1966 julkaisemassa teoksessa *Human Sexual Response*, joka pyrki kuvaamaan yksityiskohtaisesti ihmisen seksuaaliseen kiihottumiseen ja orgasmiin liittyvää fysiologiaa.⁵⁸⁵ Ajattelutapaa vahvisti Shere Hiten vuonna 1976 julkaistu *Hite-raportti*, joka aiheutti sensaation paljastamalla, etteivät useimmat amerikkalaisnaiset kykene saavuttamaan orgasmia heteroseksuaalisessa yhdynnässä. Ongelmakohtia osoittaessaan uudempi seksologinen tutkimus tuli samalla murtaneeksi käsitystä heteroseksuaalisuuden luonnollisuudesta.⁵⁸⁶

Naisen tyydyttymättömyydestä seksuaalielämästä todistavat tutkimukset yhdessä seksuaalista tasa-arvoa ja 1960-luvulla muotoutuneiden naisen yhteiskunnallisen aseman parantamista vaativien feminististen hankkeiden kanssa loivat pohjaa 1960-luvun seksuaalisen vapautumisen vaatimuksille. Esimerkiksi Kinsey suhtautui seksuaalikäyttäytymisen eri muotoihin ja esimerkiksi seksuaalisiin identiteetteihin sosiaalisina ilmiönä. Hänen mukaansa naisten miehiä suurempi seksuaalinen tyytymättömyys ei johtunut naisen viettielämän luonnollisesta olemuksesta, vaan naisten sosiaalistumisesta miesten hallitsemaan yhteiskuntaan, joka tuki miesten seksuaalista aktiivisuutta. Ratkaisuksi nähtiin vapautuminen naisen luonnollista seksuaalisuutta tukahduttavan patriarkaatin ikeestä.⁵⁸⁷

Uudenlaisen seksologisen tutkimuksen tulokset – ja niistä syntynyt kohu – levisivät laajalti ja vaikuttivat huomattavasti siihen, kuinka seksuaalisuuden luonnetta alettiin ymmärtää. Tasa-arvovaatimusten lisäksi ne synnyttivät kansainvälisesti kasapäin populaaria valistus- ja opaskirjallisuutta, jotka opastivat tarkemmin rakastamisen taitojen saloihin.⁵⁸⁸ Uusi tutkimustieto ohjasi myös virallisen seksuaalisuutta koskevan puheen

⁵⁸³ Lappalainen 1996, 207.

⁵⁸⁴ Bullough 2004, 279; Waters 2006, 48; McLaren 1999, 137; Helén 1997, 309–323.

⁵⁸⁵ McLaren 1999, 144–145; Katz 1996, 97; Segal 1994, 92–93. Kinsey kritisoi myös tapaa, jolla heteroseksuaalinen yhdyntä ymmärrettiin lähes välttämättömänä keinona seksuaalisen mielihyvän kokemiseen. Vallitsevaa käsitystä vastoin Kinsey korosti itsetyydytyksen merkitystä orgasmin saavuttamiseksi. (Segal 1994, 91–92.)

⁵⁸⁶ Karkulehto 2006, 52.

⁵⁸⁷ Segal 1994, 102–103; Helén 1997, 349–350.

⁵⁸⁸ Helén 1997, 349.

rakentumista: Suomessa uudenlaisen seksologisen tutkimuksen tulokset nostettiin objektiivisena asiatietona malliksi uudelle seksuaalivalistukselle ja -neuvonnalle.⁵⁸⁹ Psykodynaamisen ymmärryksen korvannutta biologis-nautintokeskeistä ajattelumallia uusinnetaan tänä päivänä muun muassa lukuisissa parisuhde- ja seksuaalisuusoppaissa, jotka keskittyvät orgasmikeskeiseen heteroseksuaalisuuteen.⁵⁹⁰ Nautintoa korostava ajattelumalli näkyy myös populaarikulttuurissa: esimerkiksi tytöille suunnatussa kirjallisuudessa ryhdyttiin 1980-luvulla korostamaan seksuaalisuuden nautinnollisuutta ja merkitystä naisellisuudelle, vaikka tyttöjen seksuaalisen maineen vartioinnin merkitys ja siihen liittyvä huoran hahmon varottava hahmo säilyivät vielä 1980-luvun kirjallisuudessaakin tärkeinä teemoina.⁵⁹¹

Samalla, kun uudenlainen eetos rakentaa aivan erityistä seksuaalisuuden kokemusta ja subjektiutta, se myös altistaa yksilön kokemaan kelpaamattomuutta eri lailla kuin aiemmin. Esimerkiksi vuonna 1968 syntyneelle Marikalle seksuaalinen kypsyminen on häpeän ja ahdistuksen lähde, koska seksuaalisuus on ollut vaikea ja vaiettu puheenaihe kotona.

Suurimmat häpeäntunteeni liittyvät nuoruusvuosina naiseksi kasvamiseen ja seksuaalisuuteen. Tokihan tietoa asioista oli: opettajan vaivautuneet biologian tunnit ko. aiheesta, juttelut/arvailut siskojen kanssa, artikkelit lehdistä ja kirjallisuudesta, terveydenhoitajan käynnit koulussa. Biologian tunneista tuleekin mieleeni eräs tilanne. Olin viidennellä tai kuudennella luokalla. Opettaja (mies) kertoi murrosiän ulkoisista merkeistä, ja lopuksi sanoi: "Ainakin [kirjoittajan nimi] on jo tässä vaiheessa.". Olisin halunnut vajota maan alle! En ollut ylpeä kasvamisestani ja kehityksestäni, vaan häpesin. Kukaan kotona ei kertonut näistä asioista, ei äiti, ei mummu, eikä siskotkaan jos ei salailevaa hihittelyä ja arvailua oteta lukuun. Olen myöhemmin miettinyt opettajankin käytöstä; mielestäni tuo kommentti olisi kuulunut jättää sanomatta. (Marika, 1968, A1)

Marikan kertomuksessa voi nähdä aukkopaikkoja, jotka erottavat ikäpolvien seksuaalisuutta sääteleviä dispositiiveja toisistaan. Huomionarvoista on esimerkiksi se, ettei kodin ja sen ulkopuolisen maailman välinen ristiriita edellytä Marikalta irtioton kaltaista itsenäistymistä. Kulttuurinen tilanne on nyt toinen kuin aiemman ikäpolven kohdalla: vaikka seksuaalisuudesta onkin vaiettu kotona, lapsuus ei muodosta oman seksuaalisen elämän häpeällistä alkupistettä. Entistä avoimemman ja runsaamman seksuaalisuutta koskevan julkisen puheen keskellä kotona vallitseva vaikeneminen voi pikemminkin herättää kokemuksen omasta epänormaaliudesta. Marikan häpeäkokemuksen ydin onkin kodin ilmapiirin ja koulun avoimen ja asian luonnollisuutta korostavan seksuaalisuuskasvatuksen välinen ristiriita: koska seksuaalisuus on ollut Marikalle vieras ja arka alue, opettajan "esimerkkitapaukseksi" joutuminen on voinut tuntua aivan erityisen piinaavalta ja nolaavalta. Erik H. Eriksonin häpeäkokemuksen määritelmää mukaillen Marika paljastui arvioivalle katseelle, vaikka hän ei ollut siihen valmis.⁵⁹²

⁵⁸⁹ Helén 1997, 342.

⁵⁹⁰ Karkulehto 2006, 50–51; Lappalainen 1996, 207; ks. myös Juvonen 2006, 73.

⁵⁹¹ Outinen 1992, 51–54.

⁵⁹² Erikson 1963, 244.

Marikan kokemuksesta on luettavissa myös koulun roolin muutos seksuaalisuutta koskevan tiedon tarjoajana. Suomessa koulussa annettavan seksuaalikasvatuksen määrä kasvoi 1950-luvulta aina 1990-luvulle saakka.⁵⁹³ Suomalaisen koulumaailman sukupuoli- ja seksuaalisuuskäsityksiä tutkineen Jukka Lehtosen mukaan suomalaisen koulujärjestelmän piirissä annettava opetus ja valistus sukupuolen ja seksuaalisuuden luonteesta perustuu nykypäivänä pitkälti essentialistisiin lähtökohtiin: muun muassa biologian ja terveystiedon oppitunneilla seksuaalisuutta ja sukupuolta lähestytään pääosin biologiaan perustuvana ilmiönä.⁵⁹⁴ 1980-luvun loppupuolella 15-vuotiaiden tyttöjen seksuaalisia kokemuksia tarkastellut Kristiina Hukkila puolestaan toteaa, että koulun tarjoama tieto oli tyttöjen mukaan luonteeltaan varoittavaa ja painottui ehkäisyyn ja sukupuolitauteihin. Tilanne koettiin nolona niin opettajille kuin oppilaillekin. Nautinnosta koulussa ei sen sijaan puhunut kukaan.⁵⁹⁵ Koulun merkityksen nostaa esiin myös 1981 syntynyt Marja-Liisa. Hänelle koulun tarjoama seksuaalikasvatus liittyy yleisempään ajatukseen suomalaisen kulttuurin yliseksualisoitumisesta.

Suomalainen kulttuuri on kuitenkin minusta yliseksuaalinen. Ehkäisystä ja muusta itse seksiin liittyvästä puhutaan jo alaluokilta lähtien niin kuin se olisi jonkinlainen suoritus ilman tunteita, mitä se ei todellakaan ole, ei ainakaan minulle naisena. Moniko kokee seksin kuuluvan vasta avioliittoon. (Marja-Liisa, 1981, A2)

Marja-Liisan eronteko ”suorituskeskeisen seksin” ja ”tunteisiin perustuvan seksin” välillä toistaa vielä kirjeen kirjoitushetkelläkin kirkon virallisessa opetuksessa vallinneita käsityksiä moraalisesti arvokkaasta seksuaalisuudesta. Vuonna 1984 julkaistu piispojen puheenvuoro *Kasvamaan yhdessä* korostaa, että ”[k]ristillinen näkemys eroaa sellaisesta seksuaalisuuden palvonnasta, jossa seksuaaliset nautinnot nähdään korkeimpana asiana elämässä.” Piispojen kannanotto liittyy biologis-nautinnolliseen ajattelumalliin todetessaan, että seksuaaliset tarpeet ja seksuaalivietti kuuluvat ihmisen ”alkuperäiseen rakenteeseen”. Piispat kuitenkin korostavat persoonallisen kiintymyksen ja lähimmäisenrakkauden merkitystä puhtaan nautinnon sijaan: jos seksuaalisuus ”irrotetaan ihmisen kokonaispersoonallisuudesta” seksuaalisuus ”madaltuu pelkäksi seksiksi, vietin tyydyttämiseksi ilman rakkautta, ilman pyrkimystä persoonalliseen yhteyteen toisen ihmisen kanssa.”⁵⁹⁶ Biologis-nautintokeskeinen ajattelumalli taipuu näin erilaisiksi diskursseiksi, joiden luomat subjektipositiot ja niiden väliset ristiriitaisuuden altistavat yksilön epäile-

⁵⁹³ Lehtonen 2003, 50. Ihmissuhde- ja sukupuolikasvatus lisättiin koulujen opetussuunnitelmiin vuonna 1970. Sukupuolikasvatus tehostui 1980-luvulla aina 1990-luvulle saakka, jolloin valtakunnallista ohjausta samalla, kun kuntien ja koulujen vastuuta lisättiin. (Laakso 2008, 22.)

⁵⁹⁴ Lehtonen 2003, 237–239. Lehtonen kuvaa, kuinka essentialistiset lähtökohdat ohjaavat kauttaaltaan koulun sisällä erilaisia seksuaalisuuteen ja sukupuoleen liittyviä käytäntöjä: automaattinen heteroseksuaalinen kiinnostus murrosikäisten välillä selittää sen, miksi eri sukupuolta olevien tulee käydä eri vessoissa ja pukuhuoneissa. Biologiset mallit tarjoavat normaalin ja epänormaalin mittapuut, joiden mukaan opettajat ja koulun muun henkilökunta arvioi oppilaiden sukupuolista ja seksuaalista kehitystä ja käyttäytymistä. Lehtosen mukaan psykoanalyttiset ja lääketieteelliset ajattelumallit toimivat luonnollistamisargumenttien rinnalla tarjoten tukea sen hahmottamiseen, mikä on epänormaalia tai epäkypsiä sukupuolista käyttäytymistä. (Lehtonen 2003, 238.)

⁵⁹⁵ Hukkila 1992, 58–59.

⁵⁹⁶ *Kasvamaan yhdessä* 1984, 19–21.

mään omaa kelpaavuuttaan. Marja-Liisalle koulun tarjoama kasvatus tarjosi seksuaalisuudesta kuvan pelkkänä teknisenä suorituksena. Kirkon puheessa toistui puolestaan ajatus avioliitosta seksuaalisuuden ihanteellisimpana toteuttamispaikkana.⁵⁹⁷ Seksuaalisuuden nautinnollisuutta korostettiin sen sijaan erilaisissa oppaissa ja populaarikulttuurin tuotteissa.

6.1.2 Oma valinta

Biologis-nautinnollinen ajattelumalli eri variaatioineen muuttaa nuorimpien kirjoittajien seksuaalisuuden toteuttamiseen liittyviä häpeän ja syyllisyyden rajalinjoja. Keskeiseksi kysymykseksi muodostuu se, kuinka omia seksuaalisia tarpeita tulisi pyrkiä toteuttamaan ja ohjaamaan, etteivät ne tuottaisi häpeää. Nuorimmille kirjoittajille hyvin tyypillinen fokalisoinnin – maailmaan kohdistuvan perspektiivin muodostamisen – tapa perustuikin omaan itseen ja omiin elämänvalintoihin kohdistuvaan arviointiin. Kun edellisen ikäluokan kirjoittajien fokalisoinnin tapaa määrittä perinteisten naisen seksuaalisuutta säätelevien normien kriittinen tarkastelu, nuorimmat kirjoittajat asettavat itsensä ja omat valintansa arvioinnin kohteeksi. Näin häpeässä ei enää ole kyse ulkopuolelta annetusta elämänmittaisesta ja alistavasta taakasta, vaan omien valintojen ja tekojen aiheuttamasta häpeän riskistä.

Häpeää olen tuntenut eniten omasta itsestäni, siitä millainen olen ihmisenä. Ehkä eniten siitä, millainen olen naisena. Siitä, miten ajattelen asioista. Siitä, mitä haluan ja mitä en halua. En ole halunnut naimisiin enkä ole halunnut lapsia. Seksistä kyllä pidän tosi paljon. En kylläkään mistä tahansa seksistä vaan turvallisesta. Se on : turvallisen, ystävällisen miehen kanssa. Tunnen itseni usein halukkaaksi, mutta koska hyviä vastapelureita ei ole, käytännön teot jäävät nykyisin tosi harvoiksi. (Karoliina, 1960, A1)

Karoliinan kirje kuvaa osuvasti nuorimpien kirjoittajien kokemuksia leimaavaa syventynyttä ja refleksiivisempää yksilöllisyyttä. Aiempien ikäpolvien naiskirjoittajista poiketen Karoliina käyttää paljon aikaa ja vaivaa pohtiessaan nautinnon, halun ja naisena olemisen välisiä ristiriitoja. Kyse on siitä, kuinka Karoliinan omat seksuaaliset mieliteot ja elämänvalinnat suhteutuvat siihen, mitä häneltä naisena odotetaan. Karoliinan häpeän alkupiste on yksilöllisten elämänvalintojen ja sosiaalisten odotusten välinen ristiriita: kuinka elää naimattomana ja lapsettomana naisena nautinnollista seksuaalista elämää? Karoliinan pohdinta kertoo avioliiton normin heikkenemisestä naisen seksuaalisuuden säätelijänä. Vaikka seksuaalisuus, avioliitto ja lisääntyminen nivoutuvatkin Karoliinan ajatuksissa toisiinsa ("en ole halunnut lapsia. Seksistä kyllä pidän tosi paljon."), seksi ei enää itseltään selvästi ole lisääntymisen ja avioliiton asia, vaan seksiä nautinnon itsensä vuoksi, etenkin jos kohdalle sattuu turvallinen, ystävällinen mies. Naiseen kohdistuvia kulttuuriisia – ja ympäröivien ihmisten toiminnassa konkretisoituvia – odotuksia kritisoi myös vuonna 1965 syntynyt Tuulikki.

⁵⁹⁷ Kasvamaan yhdessä 1984, 24.

Täytyykö kaikkien saavuttaa asiat samoissa puitteissa - seurustelu, opiskelu, naimisiinmeno, ammatti, lapsi... - ja kun eroat massasta olet out, eikä elämässä ole muuta tavoittelemisen arvoista kuin nämä pakolliset rastit jotka on suoritettava tietyssä ajassa. Ihan kuin sekin olisi määritelty mitä asioita saa pohtia eri elämän vaiheessa, meillä hei on kaikilla oma elämäntaipaleemme, ja jokin asia joka on toiselle itsestään selvyyys aukeaa toiselle vasta jonkinlaisen pään seinään lyönnin jälkeen. [...] Nyt minulla ei ole miesystävää eikä perhettä ja joskus tuntuu että se on häpeällistä joidenkin ihmisten edessä, jotkut lukevat sen itsekkyydeksi, itselleen elämiseksi. En tietysti ole ihan niin taukki ettei kummitätini lause - " Eikö se nyt mistään kaiveria itselleen löydä? " - olisi toteutettavissa. Mutta jonkinlaisen vapauden, tai rauhan olen löytänyt. (Tuulikki, 1965, A1)

Toisen ikäluokan naiskirjoittajien kokemuksia jäsentänyt yksilöitymisdiskurssi tihenee entisestään nuorimpien kirjoittajien kohdalla. Kuten Tuulikki toteaa: "meillä hei on kaikilla oma elämäntaipaleemme". Nuorimpien naiskirjoittajien refleksiivistä itsesuhdetta voi eräällä tavalla pitää psykoterapeuttisen ajattelutavan huipentumana: kirjoittajat ovat ikään kuin terapeutteja itselleen.⁵⁹⁸ Kirjeissä omat tunteet, halut ja nautinnot sekä oma naisena olemisen tapa ovat tarkkanäköisen pohdinnan ja vertailevan tarkkailun kohteena. Tämän refleksiivisyyden seurauksena seksuaalisuuden kysymykset tulevat entistä henkilökohtaisimmiksi. Nuorimmat kirjoittajat esimerkiksi käyttävät kirjeissään huomattavasti aiempia ikäpolvia enemmän tilaa seksuaalisuuteen liittyvien tunteiden ja ajatusten käsittelyyn. Naiskirjoittajien kohdalla ero aineiston kaikkein vanhimpiin kirjoittajiin on suorastaan hämmästyttävä: vaiettu ja tabuoitu halu on muuttunut oman nautintoelämän pikkutarkaksi tarkasteluksi ja pohdiskeluksi. Monien kirjoittajien kirjeet saavat nyt eräänlaisen seksuaalielämäkerran muodon, jossa kirjeen kantavana teemana voi olla esimerkiksi omien seksuaalisten tunteiden kehittyminen. Näin seksuaalisuus on ymmärrettävissä avaimena kirjoittajan koko elämän ymmärtämiseen ja tulkitsemiseen.⁵⁹⁹

Refleksiivisyyttä ja yksilöllisyyttä korostavan diskurssin voimistumisen myötä toisen ikäpolven kokemuksia leimannut naiseksi tuleminen velvoite vaihtuu nuorimpien kirjoittajien kohdalla oman seksuaalisen erityisyyden etsimisen ja toteuttamisen velvoitteeksi. Tämä muuttaa samalla tapaa, jolla kirjoittajat suhtautuvat parisuhteeseen ja avioliittoon. Kun aiemman ikäpolven naiskirjoittajat näkivät oman seksuaalisen erityisyytensä toteutuvan ja mahdollistuvan aviosuhteen sisällä, nuorimpien kirjoittajien seksuaalisuuteen kohdistuva pohdinta asettaa sen sijaan pari- tai aviosuhteen uhanalaiseksi. Kyse on kääntyneesti naisen omasta ja yksilöllisestä seksuaalisuudesta.

Tämä naisena oleminen ja seksuaalisuus ovat edelleenkin hankalia asioita ja niitä on pitänyt työstää välillä rankastikin. Mieskin on siinä joutunut koville. Itseni etsimiseen kai on kuulunut ihastuminen ystäväpariskunnan mieheen. Olen hänen kauttaan peilannut suhdettani seksuaalisuuteen ja kai etsinyt omia arvojani ja tapaani olla nainen. Nämä toiseen mieheen kohdistuvat seksuaalisetkin ajatukset ovat tuottaneet syyllisyyttä. Paljon olen joutunut miettimään, mikä on oikein ja mikä väärin. Olen myös tehnyt ratkaisuja, jotka ovat loukanneet

⁵⁹⁸ Maksimainen 2010, 90.

⁵⁹⁹ Kaskisaari 1998, 278–279. Tällaisia kirjeitä omassa aineistossani ovat muun muassa Sara, 1976, A2; Hilppa, 1978, A2 sekä Onerva 1977, A2.

miestäni ja aiheuttaneet hänelle voimakasta ahdistusta ja mustasukkaisuuden tunteita. [...] Syyllisyyden ja häpeän tunteet siis enimmäkseen liittyvät kohdallani seksuaalisuuteen ja nimenomaan ajatuksiin, sillä fyysisesti uskon en ole ollut. Mutta onko ajatteleminenkin syntiä? Sitä olen joutunut pohtimaan. Toisaalta ajattelu on yksi tapa käsitellä asioita – olisiko nämä ajatukset pitänyt haudata johonkin? Siis kyse on kai kielletyistä haluista, ei jatkuvana olotilana vaan toistuvissa tilanteissa kuitenkin; tätä seksuaalisuuden teemaa on kyllä pohdittava tämän tästä, koska ainahan se on mukana, kun ihmisiä kohtaan. On kuitenkin äärettömän vaikea puhua tästä aiheesta; se on niin henkilökohtainen. (Marika, 1968, A1)

Marikan kirje kuvaa osuvasti seksuaalisuuden kokemisen henkilökohtaistumista ja siihen kytkeytyvää syvenevää refleksiivistä itsesuhdetta. Yksilön on alati punnittava omia ajatuksiaan, tunteitaan ja arvojaan – ylipäänsä omaa tapaansa olla ja toimia seksuaalisena olentona. Terapeuttinen eetos määrittää itsesuhteen luonnetta, mutta seksuaalisuus hahmottuu Marikalle ennen kaikkea luonnollisena ilmiönä: se on ongelma, jonka juuria Marika ei paikallista sen enempää lapsuuteen kuin parisuhteensa sisäiseen tunnedynamiikkaan. Seksuaalisuus on hänessä itsessään oleva voima, jota on pohdittava ”tämän tästä”, sillä ”se on mukana, kun ihmisiä kohdataan”. Ongelmallinen seksuaalisuus on hänen itsensä sisintä aluetta ja kaikissa ihmissuhteissa mukana kulkeva dynamiikka – näin ollen vain hän itse voi ratkaista siihen liittyvät kysymykset.

Nuorimpien kirjoittajien kirjeissä esiin nouseva refleksiivinen itsesuhde on samalla identiteettityötä. Brittisosiologi Anthony Giddensin mukaan jälkimodernissa kulttuurissa yksilön minuus ja identiteetti muodostuvat entistä enemmän eräänlaisessa refleksiivisessä prosessissa. Yksilöä määrittelevien vahvojen traditioiden menettäessä otettaan jäljelle jää keskenään tasa-arvoisten vaihtoehtojen laaja kenttä, jonka sisällä yksilöt ovat pakotettuja tekemään itseensä liittyviä valintoja. Elämäntapa tai -tyyli (*lifestyle*), kuvaa Giddensin mukaan hyvin jälkitraditionaalista kulttuuria: sosiaalisen kentän avoimuus sekä auktoriteettiaseman jakautuminen eri asiantuntijatahoille tekevät elämäntyylivalinnoista entistä tärkeämpiä identiteetin rakentumisessa. Tämän vuoksi myöhäismodernia yksilöä ja hänen moraalista käyttäytymistään määrittää aikaisempaa enemmän juuri häpeän kokeminen. Mitä vähemmän yksilöä ohjaavat julkiset, yksilön ulkoiset moraaliset mittapuut, sitä enemmän hän on altis kokemaan olemuksellista kelpaamattomuutta. Giddensille häpeä on pohjimmiltaan ahdistusta, joka kohdistuu sen kertomuksen tai narratiivin kelpaavuuteen, jolla ihminen ylläpitää omaa elämäkertansa.⁶⁰⁰

Giddensin huomio valaisee tarkemmin nuorimpien naiskirjoittajien oman nautintoelämän kunniallisuuteen liittyvää pohdintaa. Häpeästä kirjoittaessaan yksilö paljastaa seksuaalisuutensa ne piirteet, jotka ovat herättäneet hänessä ahdistusta tai kokemuksen kelpaamattomuudesta. Kyse on yksilön elämäkerran vaaran paikoista ja hetkistä, joissa oma olemassaolo on ollut sosiaalisessa mielessä uhattuna. Häpeä merkitsee sellaisia itseä

⁶⁰⁰ Giddens 1991, 5, 65, 153–155. Jan Blomstedtin mukaan myöhäismodernin ajan julkisen ja yksityisen rajan hämärtyminen on luonut uuden häpeämoraalin muodon, jossa yksilöydestä on tullut nähtävyys ja häpeän ”silmatikku”. Kyse häpeämoraalissa ei ole niinkään yksilöyden toteutumisesta, vaan yksityisyyden julkisten mallikuvien muodostamisesta. Tekoja tärkeämpää on siis se, minkä kuvan ihminen pystyy julkisesti tai vuorovaikutussuhteissa itsestään antamaan. (Blomstedt 1998, 224–226.)

määrittävän sisäisen mallitarinan kohtia, jotka eivät ole olleet eletäviä ja sosiaalisesti tunnistettavia. Näin häpeästä vapaan seksuaalisuuden piirteet hahmottuvat kirjeissä ikään kuin häpeäkokemusten peilikuvana.⁶⁰¹ Tästä näkökulmasta käsin tarkasteltuna näyttää siltä, että kulttuurinen vaatimus oman seksuaalisen erityisyyden etsimisestä ja todeksi elämisestä on naiskirjoittajille ristiriitainen tehtävä, sillä se asettuu poikkiteloin monien perinteisten naisen seksuaalisuutta säätelevien normien kanssa. Monien nuorimpien naiskirjoittajien kirjeissä häpeällisen seksuaalisuuden raja vedetään yhä vakiintuneen parisuhteen kautta. Kirjoittajat voivat puhua vakiintuneen parisuhteen ulkopuolisista seksisuhteista ”irtonumeroina”, ”itsetuhona” tai ne ymmärretään ylipäänsä epäonnistuneina suhteina.

Olen kokenut syyllisyyttä ja häpeää siitä etten ole oikeastaan koskaan tuntenut ”intohimoa” aviomiestäni kohtaan Olen ollut 15 vuotta naimisissa. Ennen kuin aloin seurustella nykyisen mieheni kanssa minulla oli ”irtonumeroita” melko paljon elin tosi itsetuhoisesti eikä seksi oikeen tuntunu miltään siihen varmaan liittyy häpeää ja syyllisyyttä ja kerroin tulevalle miehelle tietenkin rehellisesti näistä irtosuhteista joita oli ollut ehkä 20-30. Ja mieheni sai kyllä minut kuriin. Mutta ensimmäiset 10 vuotta sain kyllä kuulla entisestä elämästäni ainakin viikonloppuisin koska mieheni käytti viikonloppuisin alkoholia. [...] Oikeastaan nielin aina mieheni haukkumiset ja ajattelin että oon ne ansainnut koska olin elänyt niin huonoa elämää aikaisemmin. että nyt mun täytyy vain olla kunniallisesti tää on nyt se synnin palkka. En koskaan nauttinut seksistä enkä koskaan torjunut miestäni. Pikemminkin toisinpäin. Seksi oli kuitenkin ainoaa läheisyyttä. Kärsin syyllisyyttä ja häpeää siitä etten saanut koskaan orgasmia mieheni kanssa. Olin mieheni puolesta pahoillani. (Moona, 1964, A2)

Parisuhteen ja naisen omaehtoisen nautinnon suhde näyttäytyy ristiriitaisena asetelmana, joka yhtä aikaa sekä rajaa että vaatii naisen omaehtoisen seksuaalisuuden todeksi elämistä: ainoastaan vakiintunut parisuhde on häpeästä vapaa nautintoelämän paikka, mutta pysyäkseen kasassa parisuhde edellyttää sen osapuolilta molemminpuolista seksuaalista nautintoa. Aviosuhteen ja omaehtoisen nautinnon normit halkovat erikoisella tavalla myös Moonan toimijuutta. Seksuaalisessa suhteessa Moonalla on mahdollisuus asettua jopa Ullaliina Lehtisen kuvaaman aristokraatin häpeän kokijaksi: hän häpeää miehensä puolesta sitä, ettei hän koskaan saanut orgasmia. Häpeän lähteenä on mies, joka ei kykene suoriutumaan aviosuhteen velvoitteista. Vakiintuneen parisuhteen normi naisen seksuaalisuuden säätelijänä puolestaan altistaa Moonan uhriuttavalle ja vastuullistavalle häpeälle. Normi on Moonalle kyseenalaistamaton: hän kertoo ”rehellisesti” aikaisemmista suhteistaan aviomiehelleen, joka vastineeksi haukkuu hänet ”huonon elämän” vuoksi. Alistetun häpeä – ”synnin palkka” ja huoran stigma – jäävät Moonan kannettavaksi. Moonan kokemat erilaiset häpeäntunteen ulottuvuudet kertovat uudenlaisen normatiivisen vallan asettumisesta yksilöön. Yhtäältä Moona on yhä naissukupuoleen kohdistuvan uhriuttavan ja vastuullistavan vallan kohde ja tuote. Toisaalta Moonan kantama häpeä nautinnon puutteesta kielii biologis-nautinnollisen ajattelumallin uudenlaisesta tavasta rakentaa toimijuudeltaan laajempaa naissubjektiutta: vaikka Moona kantaakin huoran

⁶⁰¹ Ks. Saarikoski 2001, 36.

stigmaa, ei hän voi olla kuin pahoillaan siitä, ettei mies onnistu antamaan hänelle orgasmeja.

Lisääntynyt toimijuus tulee esiin myös niissä tavoissa, joilla naiskirjoittajat ottavat haltuun naisen seksuaalisuuteen liittyvää häpeää. Erwin Goffman on kuvannut, kuinka stigman kantaja voi sosiaalisissa tilanteissa joko yrittää peittää häpeällisen stigman tai sen sijaan uhmata häpäisevänä näyttäytyvää ympäristöä.⁶⁰² Häpeäaineiston vanhimille kirjoittajille huoran stigman käsittely perustui ennen kaikkea Goffmanin kuvaamaan ensimmäiseen strategiaan: stigmaa varottiin ja kätkettiin, koska sen kantaminen tarkoitti lähes täydellistä sosiaalista kuolemaa. Haluavan naisen hahmo kantoi mukanaan huoran likaavaa stigmaa. Nuorimpien kirjoittajien kohdalla monet kirjoittajat näyttivät sen sijaan kykenevän käsittelemään halukkaan naisen ja huoran stigman kytköstä edeltäviä ikäpolvia paremmin. Vaikka halukkuus ”turvallisen suhteen” ulkopuolella uhkaa häpeällä, voi sen kanssa oppia tulemaan toimeen. Monen kirjoittajan kokemuksista voi aistiakin Goffmanin kuvaamaa toista stigmaskäsittelystrategiaa: stigman uhmaamista ja siitä erottautumista.

Siis miehiä minulla on ollut tosi paljon. Satoja. Tod.näk. alle tuhat. Sekosin laskuissa kauan sitten. Nuorena aikuisena luulin, että saan läheisyyttä seksin avulla. Ja kiintymystä. Tosi myöhään aloin aavistella, ettei se ehkä olekaan niin. Tod.näk. vasta opiskeluaikana [paikkakunnassa], jolloin olin sentään jo about 35 v. Voi hyvää tavaton! - Heräsin arkena jonkun miehen viereltä, ja hän suhtautuikin minuun kylmästi! Vaikka illalla oli ollut hauskaa ja oli hupsuteltu. Miehen kylmä käytös oli aina yllätys(?) ja masensi minua hirveästi. Minähän en ollut yöllä humalassa. [...] Joskus kyllä läksin miesten mukaan vain nähdäkseni, miten he kohtelevat tunteimatonta naista. [...] Läksin heidän huoneeseensa [...] tai pankin kattohuoneistoon, jossa oli aiemmin illalla kestitty vieraita... Aikamoista itsestä vieraantumista, vai mitä? Täytyy sanoa, että kyyti on ollut kylmää. Ja seksi surkeaa. Ystävällisiä miehiä ei ole ollut juurikaan. Sellaisia, jotka olisivat kohdelleet minua kunnioittavasti tai edes ystävällisesti. Jos lähdet miehen matkaan iloisesti ja reippaasti ravintolasta, olet seuraavana aamuna halveksimisen arvoinen. Tämä on sääntö... Se on laki. Tällaisesta elämäntavasta olen tuntenut syyllisyyttä. [...] Kaipaen läheisyyttä, mutta en kestä irrallista seksiä henkisesti. Oman halukkuuteni kyllä hyväksyn. Ikä on tehnyt sen. Haluan näyttää hyvältä ja halukkaalta ja haluan pukeutua naisellisesti. Mielestäni minulla on siihen oikeus ja nämä maalaisihmiset näyttävät hyväksyvän sen. Että jos puhutaan naisten seksuaalisesta vallasta, se on nyt minulla. Sanon, kiitos ei. Paradoksi: olen siis yksin peitteitteni alla. Eroottista läheisyyttä ei ole. Pärjään miesten kanssa tosi hyvin ja meillä on hauskaa. Mutta seksiä ei kannata sotkea siihen! Eikä siitä puhuta! Onkohan tämä sitä Maria Magdaleenan syyllisyyttä? (Karoliina, 1960, A1)

Karoliinan kirjoitus toistaa monen muun kirjoittajan ajatuksen vakiintuneen parisuhteen ulkopuolisen seksin toisarvoisuudesta ja uhkaavuudesta: se ei tarjoa läheisyyttä, vaikka niin olisikin voinut luulla. Karoliinalle irtosuhteet hahmottuvat itsestä vieraantumisena: on ”sääntö ja laki”, että irtosuhteisiin ryhtyvä nainen on aamulla halveksinnan arvoinen. Tästä huolimatta Karoliinan kertomus antaa ymmärtää, ettei ”huoran stigma” enää sa-

⁶⁰² Goffman 1990, 16–17; Saarikoski 2001, 207.

mallalla tavalla tartu ja vaienna kokijaansa häpeällä kuin aiemmin. Karoliina kykenee ottamaan stigmaan etäisyyttä tulkitsemalla naisten kaltoin kohtelua osana laajempaa, sukupuolten välistä seksuaalista valta-asetelmaa. Refleksiivinen suhde tarkoittaakin hänen tapauksessaan etäisyyden tekemistä itsen ja seksuaalisuutta säätelevien normien välille. "Irrallinen seksi" on Karoliinalle ikään kuin sukupuolten valta-asetelmasta seuraava asiointitila, jonka seurauksena nainen ei voi muuta kuin kärsiä henkisesti. Karoliinan häpeän ydin ei kohdistu niinkään vääriin tai kiellettyihin tekoihin kuin "elämäntapaan", jossa "irallinen seksi" on henkisesti kestävä. Karoliinan kirjettä onkin mahdollista lukea niin, että juuri seksuaalisia suhteita säätelevä sukupuolijärjestelmä – ei sisäistetty häpeä – estää häntä nauttimasta ja toimimasta hänen omien seksuaalisten toiveittensa mukaisesti. Karoliinan häpeä on luonteeltaan toimijuutta ja itsetuntoa lisäävää aristokraatin häpeää. Tästä kielii esimerkiksi Karoliinan kokemus siitä, että hänellä on "naisen seksuaalista valtaa". Seksuaalisuuteen liittyvä häpeä ei likaa ja vaienna, vaan ohjaa etsimään naisia sortavassa valta-asetelmassa sellaisia oman elämän ohjaamisen keinoja, jotka tuottavat enemmän elättävän elämän kokemuksia. Huoran hahmoon liittyvän häpeän eräänlaisesta uhmaamisesta voi puhua myös vuonna 1964 syntyneen Jatan kokemusten kohdalla. Hänelle huoran hahmo toimii nimittäin eräänlaisena samastumisen kohteena ja tätä kautta välineenä seksuaalisen huomion saavuttamiseksi.

Poikaystäväni ihaili hyvin laitettun näköisiä naisia, mitä enemmän huoralta näytti sitä seksikäämpää. Olin mustasukkainen siitä, että hän katseli kaikkia muita. Minä aloin seurustelun alussa meikata paljon enemmän miellyttääkseni häntä. [...] Koska seksuaalisuus oli suunnilleen ainoa asia ensimmäisessä seurustelusuhteessani, opettelin miellyttämään häntä ja käyttäytymään kuin amerikkalaisten tv-sarjojen naiset mutta paremmin. Olen verbaali ja huumorintajuinen ja kehittänyt flirttailun aika huippuunsa. Olen tuntenut käyneeni kaupaksi poikaystävilleni heille osoittamani seksuaalisen huomion tähden. Olen pitkä ja osannut tehdä itsestäni kauniin ja näyttävän. Olen ajatellut, että jos pukeutuisin aivan arkipäiväisesti enkä käyttäisi meikkiä enkä flirttailisi, kukaan minua miellyttävä ei ihastuisi minuun. Olen elänyt miehiltä saamastani eroottisesta huomiosta. (Jatta, 1964, A2)

Näyttävyyks, kauneus, verbaalisuus, huumorintaju ja seksuaalisen huomion osoittaminen – "flirtti" – ovat Jatalle eräänlaisia huoran tunnusmerkkejä.⁶⁰³ Huoran hahmoon liitetyt piirteet eivät edusta Jatalle millään muotoa aitoa tai kunniallista naiseutta, vaan hän pikemminkin hyödyntää niitä eräänlaisina hyväksyvän vastavuoroisuuden välineinä. Koska Jatan seurustelusuhteessa "seksuaalisuus oli suunnilleen ainoa asia", Jatta valjastaa huoran häpeällisen hahmon välineeksi, joka häpeän kokemisen sijaan kohottaa hänen itsetuntoaan naisena. Jatan toimintaa voikin kuvata huoran hahmon toisin toistamiseksi. Yhdysvaltalaisen queer-teoreetikko Eve Kosofsky Sedgwickin mukaan stigmatisoitujen identiteettien perustana oleva häpeä on mahdollista valjastaa positiiviseksi voimaksi käyttäen sitä toisin toistamisen polttoaineena. Häpeää ei voida poistaa, mutta sitä voidaan hyödyntää ja ottaa haltuun synnyttämällä häpeälliset identiteetit uudelleen.⁶⁰⁴

⁶⁰³ Ks. Saarikoski 2001, 147–165.

⁶⁰⁴ Sedgwick 2003, 61–64.

Häpeäkirjeiden pohjalta näyttää siltä, ettei tällainen häpeän haltuunotto ole ollut mahdollista ennen kuin kulttuurisessa kentässä on ollut tarjolla naisen seksuaalisen halukkuuden luonnollisuutta korostavia mallitarinoita. Vasta, kun seksuaaliset tunteet on mahdollista sitoa hyväksyttävällä tavalla osaksi omaa, aitoa itseä, eikä seksuaalisuudesta koettu häpeä ole enää alistavaa ja kaiken toimijuuden riisuvaa häpeää, yksilön on mahdollista ottaa haltuun häpeän leimaamia subjektipositioita. Kaikille kirjoittajille huoran hahmoon liitettyjen piirteiden liittäminen omaa elämää koskevaan narratiiviin ei ole yhtä ”helpo” kuin Jatalle. Etenkin tiiviiden uskonnollisten yhteisöjen sisällä huoran stigma voi edelleen kantaa merkityksiä, jotka uhkaavat sosiaalisella ulossulkemisella. Huoran hahmoon liittyvä häpeä saa esimerkiksi vuonna 1980 syntyneen Vuokon väistämään häpeää kirjeessään jo sanavalintojen tasolla.

Mä tunnen syyllisyyttä tai häpeää, ehkä molempia, silloin kun olen pukeutunu jotenkin vähän seksikkäästi.. ei kun... naisellisuuttani korostaen. Etenkin seurakunnassa, ja siellä vanhempien miesten ja naisten katseiden alla. Heti iskee sellanen syyllinen ja epävarma olo..että onkohan tää sallittua pukeutua näin. Tai ennemminkin: hyväksyyköhän noi ”vanhat” mun kuteet..tai ulkonäön. Mä tunnen muiden halveksuvat ja arvostelevat katset mun vartalolla. Mä oon pitkä ja laiha..kaunis monien mielestä. No joo. Sitä on vaan kovin vaikea itselleen sanoa ja myöntää. Tykkään tosi paljon pukeutua kauniisti..tai tyylikkäästi, hyvin. Ja muutenkin oon aika tarkka ulkonäköni suhteen. Mutta kun menen yleisille paikoille - ja varsinkin seurakuntaan - uskovaisten keskuuteen, niin mulla on heti syyllisyys ja häpeä mukana ulkonäköni takia. Hmm..ristiriitaista. (Vuokko, 1980, A1)

Vuokon retoriset valinnat kuvastavat omalla tavallaan sitä vaikeutta, joka huoran hahmon välttämiseen liittyy maailmassa, jossa naisilta yhtä aikaa sekä vaaditaan että kielletään haluttavasti ja näyttävästi pukeutuminen.⁶⁰⁵ Tämä ristiriita korostuu luonnollisesti vielä seurakunnan uskovaisten ja ”vanhojen” edessä. Naisellisuuden korostaminen uhkaa helposti häpeällä, sillä huoran hahmo ja naisellinen nainen jakavat yhteisen emootioihin kytkeytyvän merkityksenannon historian, joka tiivistyy seksuaalisen halukkuutensa osoittavan naisen hahmossa.⁶⁰⁶ Samalla Vuokon kokemus paljastaa, millaisen abjektuluonteen seksuaalisuus voi naisen kokemusmaailmassa saada. Vuokko ikään kuin kokeilee ja testaa, millaisen itsemäärittelyn kautta hän kokee itsensä turvallisesti hyväksytyksi. Jotkut sanat kantavat huoran hahmon häpeää ja sosiaalisen poissulkemisen uhkaa enemmän kuin toiset.⁶⁰⁷ On esimerkiksi helpompaa puhua *tyylikkäästi* ja *hyvin* pukeutumisesta kuin kauniisti pukeutumisesta, samoin Vuokko pukeutuu mieluummin *naisellisuutta korostaen* kuin seksikkäästi.

⁶⁰⁵ Ks. Saarikoski 2001, 158.

⁶⁰⁶ Hannele Koivunen kuvaa, kuinka erityisesti patriarkalisissa uskon yhteisöjen sisällä naisen seksuaalisuus voidaan kokea kaoottiseksi ja uhkaavaksi voimaksi, jota täytyy hallita ja säädellä. Koivunen mukaan tällainen naiskuva on esillä erityisesti Vanhassa testamentissa, jossa naista kuvataan varottavana ja pelottavana porttona tai vastapainoksi kuvataan hyvän vaimon ominaisuuksia. (Koivunen 1995, 40.)

⁶⁰⁷ Ahmed 2004, 44–46, 87–94.

Helena Saarikoski on todennut, että huoran hahmo on eräänlainen peili, joka tuo vastakohdan kautta esiin naiseuteen liitettyjä kulttuurisia normaalin ideaaleja. Kulttuurinen järjestys normaaliutta, oikeaa ja puhtautta koskevine käsityksineen edellyttää likaisen seksuaalisuuden määrittelyä.⁶⁰⁸ Tältä pohjalta tarkasteltuna normaalin naiseuden ideaaleissa on ikäpolvien välillä tapahtunut selkeitä muutoksia. Muuttunut tapa ymmärtää ja käsitellä seksuaalisuutta on samalla tarjonnut naiskirjoittajille mahdollisuuksia ottaa haltuun ja toistaa toisin huoran hahmoon liittyvää häpeää ja tätä kautta luoda tilaa omaehtoiselle ja yksilölliselle nautintoelämälle.

6.1.3 Vapauden ja sitoutumisen ristiriita

Tarkastelen seuraavaksi kysymystä siitä, kuinka nuorimpien kirjoittajien kohdalla tapahtuva yksilöllistymiskehityksen syveneminen sekä uudenlainen käsitys seksuaalisuuden luonteesta vaikuttavat kirjoittajien parisuhdetta ja avioliittoa koskeviin käsityksiin. Jo edellä olleissa aineistositaateissa nousi esiin ajatus erityisestä tai ”turvallisesta” parisuhteesta naisen seksuaalisuuden häpeästä vapaana toteuttamipaikkana. Pintapuolisesti tarkasteltuna näyttäisikin siltä, että myös nuorimmat kirjoittajat ymmärtävät parisuhteen luonteen romanttisen rakkauden ideologian puitteissa. Esimerkiksi oman seksuaalisuuden kunnialliseen toteuttamiseen liittyvät pohdinnat saavat polttoaineensa juuri romanttisen rakkauden mallitarinasta: rakkaudellisessa tai turvallisessa suhteessa seksin ainakin odotetaan tuntuvan muulta kuin ”itsetuhoiselta itsestä vieraantumiselta”.

Monien kirjeiden äärellä syntyy kuitenkin vaikutelma, ettei rakkaus parisuhteen perustavana tunteena enää vakuuta samalla lailla kaikkia kirjoittajia. Toisin kuin toisen ikäpolven naiskirjoittajien kohdalla, romanttisen rakkauden diskurssi ei enää ole keskeisin parisuhteesta kertomisen tyyli. Aviosuhdetta koskeva ymmärrys onkin häpeäkirjeissä yksi keskeisimmistä muutoksen kohteista. Vanhimille kirjoittajille avioliitto näyttäytyi pyhänä elämänjärjestyksenä, jota määritti keskeisellä tavalla ajatus miehen ja naisen välisestä työtoveruudesta. Toisen ikäluokan kokemuksia puolestaan leimasi voimakas eronteko naissukupuolen ja naisen seksuaalisuuden voimakkaaseen häpäisyyn perustuneeseen kollektiiviseen asetelmaan. Heille avioliitossa tärkeintä oli miehen ja naisen välinen harmoninen tunnesuhde, jossa naiselle tarjoutui mahdollisuus tulla tunnistetuksi seksuaalisena olentona. Nautintokeskeisen seksuaalisuuskäsityksen ja voimakkaan individualisoitumisprosessin myötä parisuhteen yksilöitä toisiinsa sitouttava voima laimenee. Nuorimpien kirjoittajien kirjeissä parisuhde ja avioliitto eivät enää välttämättä ole ”sen oikean” rinnalla käytävää taistelua yhteisen onnen – ja sen myötä mahdollistuvan yksilöllisen onnen – hyväksi. Monet kirjoittajat korostavat sen sijaan oman henkilökohdaisen nautinnon tärkeyttä onnistuneen parisuhteen tekijänä. Esimerkiksi vuonna 1964 syntynyt Moona pohtii miessuhteitaan ja niiden tyydyttävyyttä toteutuneiden ja toteutumatta jääneiden orgasmien kautta.

En koskaan nauttinut seksistä enkä koskaan torjunut miestäni. Pikemminkin toisinpäin. Seksi oli kuitenkin ainoaa läheisyyttä. Kärsin syyllisyyttä ja häpeää siitä etten saanut koskaan orgasmia mieheni kanssa. Olin mieheni puolesta pahoillani. En kyllä ihmetellyt vaikka miestäni

⁶⁰⁸ Saarikoski 2001, 36.

ei seksi kiinnostanut. Nyt olen tavannut miehen jonka kanssa soittelen ja joskus tavataan. Mutta en ole tohtinut yhdyntään asti koska haluan olla kuitenkin miehelleni uskollinen nykyään saan jo mieheni kanssa orgasmin. (Moona, 1964, A2)

Parisuhde on Moonalle ihmissuhde, jonka tulee tarjota yksilölle ennen kaikkea seksuaalista nautintoa sekä emotionaalista tyytyväisyyttä ja psyykkistä läheisyyttä. Moonan kokemusta onkin hedelmällisintä lukea eräänlaisena romanttisen rakkauden diskurssin muunnelmana, jossa läheisyys – parisuhteen osapuolten välinen tunneside – on edellytys häpeästä vapaalle seksuaaliselle nautinnolle ja jossa seksuaalinen tyytyväisyys on signaali onnistuneesta parisuhteesta ja läheisyydestä. Moonan häpeä ja syyllisyys nousivat siitä, ettei hän kyennyt kokemaan orgasmia aviomiehensä kanssa. Vastaavasti se, että hän tällä hetkellä onnistuu saamaan miehensä kanssa orgasmin, jarruttaa uuden suhteen viemistä yhdynnän tasolle.

Individualisointiprosessin syvenemisen myötä parisuhteesta muodostuu omien halujen, nautintojen ja tunteiden reflektointipinta. Samalla avioliitto ei ole enää samalla lailla moraalisesti velvoittava ja pyhä instituutio kuin aiempien ikäpolvien kohdalla. Henkilökohtaiset tuntemukset – etenkin silloin, kun ne viestivät mahdollisuudesta tulla onnelliseksi – näyttävät olevan kirjoittajille aina siinä määrin oikeutettuja, ettei esimerkiksi häpeän tai syyllisyyden tunteista ole kokijalleen selväksi, tiettyyn normistoon sitouttavaksi moraaliseksi kompassiksi. Omien tuntemusten reflektoinnissa ei ole niinkään kyse selkeään elämänratkaisuun pyrkimisestä kuin kohtalonomaisten tunteiden armoille heittäytymisestä. Tämä näkyy esimerkiksi siinä, kuinka jotkut kirjoittajat ymmärtävät jumalasuhteensa luonteen. Esimerkiksi Moona kyselee, millainen merkitys Jumalalla on hänen kokemiensa tunteiden taustalla.

Olen ajatellut mielessäni että ennen kuin tapasin tämän uuden miehen Jumala johdatti meidät oman mieheni kanssa yhteen antoi meille ”jonkinlaisen läheisyyden”. Nyt tuntuu jotenkin ristiriitaiselta että miksei se Jumala aikaisemmin antanut meille sitä läheisyyttä. Nyt kun olen saanut tältä uudelta mieheltä hellyyttä ja positiivista huomiota, tuntuu että oma miehenikin on ollut mulle paljon huomaavaisempi. [...] Voiko Jumala toimia tämän takana? Mitä jos menen pidemmälle tämän kyseisen miehen kanssa jota kohtaan tunnen halua? Kostaisiko Jumala taas minulle? Enää en tunne syyllisyyttä tästä uudesta suhteesta niin kuin alkuun, häpeää en ole koskaan tuntenutkaan tästä jutusta. Voiko tällainen olla Jumalan työtä. Tuntuu tosi ristiriitaiselta. Nyt kun menee oman miehen kanssa paremmin pitäiskö vaan lopettaa tämä uusi juttu, mikä kuitenkin antaa tosi paljon vaikka repiikin. Haluan kuitenkin uskoa että Jumala on tämän takana ja aikanaan tämäkin selviää miksi Jumala antoi minulle tämän ”ihasutumisen” vai onko se paholaisesta lähtöisin. (Sitä en jaksa kyllä uskoa.) (Moona, 1964, A2)

Modernin parisuhteen luonnetta tarkastellut sosiologi Riitta Jallinoja näkee, että individualisoinnin myötä juuri tunteesta on tullut tekijä, johon voi vedota myös moraalissa mielessä, jos yksilö aavistaa, ettei hänen tekonsa välttämättä ole sovelias. Jallinoja näkee, että ”kun on tarpeeksi tunnetta, ihminen ei ohjaa elämäänsä, vaan hän jättää sen ohjaamisen kaikkivoipaiselle tunteelle”. Näin toimiessaan ihminen on paradoksaalisesti

samalla kertaa äärimmäisen epäindividuaalinen.⁶⁰⁹ Moniäänisessä sosiaalisessa kentässä häpeän ja syyllisyyden tunteiden sivilisoiva voima laimentuu, kun määrääväksi normiksi ja kaiken oikeuttavaksi tunteeksi asettuu yksilön oma nautinto. Moonan kirjeessä tällaista tunteiden oikeuttavuutta voi nähdä esimerkiksi silloin, kun Moona kertoo, ettei hän enää koe syyllisyyttä ”tästä jutusta”; häpeää hän ei ole siitä missään vaiheessa kantanutkaan.

Jumalakuvien näkökulmasta Jallinojan huomiota voi viedä pidemmälle ja väittää, että individualisoitumisprosessin syvenemisen myötä myös yksilön suhde Jumalaan muuttuu. Omien tunteiden pohjalle perustuvan parisuhteen moraalinen ambivalenttius ja siitä seuraava perinteisten normien väljähtyminen näyttää johtavan tilanteeseen, jossa myös yksilön jumalasuhdetta määrittää keskeisellä tavalla refleksiivisyys. Sen sijaan, että Jumala nähtäisiin pysyvien normien asettajana tai moraalisten ihanteiden vaatijana, monet nuorimmista kirjoittajista pohtivat, mikä on Jumalan tahto juuri heidän oman rakkauselämänsä kohdalla. Jumala näyttäytyy monelle kirjoittajalle vetäytyneenä ja arvaamattomana voimana. Esimerkiksi Moona voi vain aavistella Jumalan tarkoittavan hänelle hyvää ja vaativan häneltä jonkinlaista nuhteettomuutta, mutta täyttä varmuutta asiasta ei kuitenkaan ole. Samankaltaisia kysymyksiä esittää lestadiolaisen taustan omaava Elli.

Kun ajattelen itseäni niin pahinta mitä minulle voisi tapahtua on jonkinlainen paljastuminen: että kaikki näkisivät millainen ihminen oikein todella ja pohjimmiltani olen. Silloin varsinkin kun ”jään kiinni” syrjähyppyistäni tunsin sellaista häpeää mitä ei voi sanoin kuvata. Halusin ymmärrystä ja koin senkin perin hävettäväksi. Eniten silloisessa tilanteessa minua kai hiroittikin se paljastuminen ja pitkän aikaa otin seuraamukset oikeutettuna rangaistuksena teoistani. Uskonnolliselta vakaumukseltani kuulun lestadiolaiseen herätysliikkeeseen ja uskotomuus ja avioero ovat siinä ympäristössä asioita joita ei oikein suvaita tai tuntuu, että ne ovat niin isoja syntyjä että voiko niitä milloinkaan saada anteeksi. Onko koko nykyinen elämäntyylinikään sellainen, että se kestää tarkastelun lestadiolaisessa päivänvalossa? [...] Seksuaalisuus on myös asia joka ei minun kohdallani ole luonteva. Syrjäsuhteissa tunsin iloa siitä, että vartaloni kelpasi jollekin ja sain olla jotenkin eri roolissa kuin tavallisesti. Siitä seurasi sitten kysymykset, että millainen ihminen sinä oikein olet? Niin, siihen olikin sitten vaikeaa vastata. Tänä päivänä tunnen hengittäväni jotenkin vapaammin kun puoliso ei ole enää kontrolloimassa ajatuksiani mutta vapaus on tuonut mukanaan vastuuta: miten nyt aion elämäni elää? Sattuuko minulle ylilyöntejä ja miten selviän niistä? Mikä on minun vastuuni omasta itsestäni ja toisaalta lapsistani? Millaisen mallin annan heille? Oliko ero hirveä erehdys? Mitä Jumala on tarkoittanut minun varalleni? Onko elämässäni mukana Jumalan johdatus vai toiminko omien itsekkäiden päämäärieni mukaan? Ja mistä sitä milloinkaan voi tietää? (Elli, 1968, A1)

Vanhoillislestadiolaista herätysliikettä tarkastellut Johanna Hurtig kuvaa, kuinka liike kokee toimivansa moraalista rappeutumista vastaan ja oikean hengellisen opetuksen puolesta, jolloin yhteisöä määrittää voimakas vastakkainasettelu meidän ja muiden välillä. Oman yhteisö hyvää elämää koskevine käsityksineen on tie pelastukseen. Ajatus kytkeytyy myös liikkeen seksuaalieettiseen opetukseen, joka korostaa vapautuneen seksuaa-

⁶⁰⁹ Jallinoja 1997, 233–234.

lisuuden synnillisyyttä. Hurtig kuitenkin näkee, että yksilön mielikuvissa yhteisön ihan-
teet voivat sekoittua niille vastakkaisiin, yksilöllisyyttä ja nautintoa korostaviin kulttuuri-
siin käsityksiin seksuaalisuudesta.⁶¹⁰ Juuri tällainen ajattelumalli rakenteistaa myös Ellin
kokemaa häpeää: kestääkö hänen elämäntyyliinsä tarkastelua ”lestadiolaisessa päivänva-
lossa”? ”Syrjäsuhteet” – kaikesta häpeällisyydestään huolimatta – ovat tarjonneet hänelle
kokemuksen nautinnollisesta ja omaehtoisesta seksuaalisuudesta (”tunsin iloa siitä, että
vartaloni kelpasi jollekin ja sain olla jotenkin eri roolissa kuin tavallisesti”). Samoin avio-
ero on tarjonnut Ellille kokemuksen vapaudesta, siitä, että ”puoliso ei ole enää kontrol-
loimassa” hänen ajatuksiaan. Avioliiton ahdistavasta sidoksesta vapautuminen ja
vastuunottaminen omasta elämästä tiivistävät Ellin kirjeessä yksilöitymistä korostavan
diskurssin: omaksi koetun nautintoelämän ja vapauden myötä Elli joutuu kohtaamaan
kysymyksen siitä, millainen ihminen hän oikein on ja miten hän aikoo oman elämänsä
elää.

Yksilöllisen vapauden ja yhteisöllisten normien välinen ristiriita määrittää myös Ellin
jumalasuhdetta. Omasta elämästä vastuunsa ottavan naisen jumalasuhdetta määrittää
epäily ja hylkäämisen pelko: onko hänen elämässään mukana Jumalan johdatus vai
toimiiko hän omien itsekkäiden päämääriensä mukaan? Jumala ei vastaa, ja Ellin on
tydyttävä arvailemaan, kelpaako hän enää Jumalan yhteyteen. Niin Ellin kuin aiemmin
lainatun Moonan kirjeessä on läsnä Hallitsija- ja Vaatija-hahmoisten jumalakuvien ehdot-
tomuus ja vaatimus moraalisten ihanteiden noudattamisesta. Leimaavinta heidän juma-
lasuhteessaan on kuitenkin Jumalan vaikeneminen ja vetäytyminen ikään kuin kulissien
taakse – tuonpuoleiseen. Tällainen jumalakuva on tulkittavissa individuaatioprosessia
myötäileväksi ja tukevaksi: yksilö joutuu tekemään omaa elämäänsä koskevat ratkaisut
itsenäisesti ilman, että tekojen moraalinen arvo on selvästi määriteltävissä. Nuorimpien
kirjoittajien kokemuksissa onkin usein läsnä piirteitä Matti Hyrckin kuvailemasta *Vetäy-
tyjä*-hahmoisesta jumalakuvasta. Hyrck kuvaa, kuinka läheisestä suhteesta vetäytynyt
Jumala synnyttää ihmisessä joko pohjattoman kaipuun tai itseriittoisuuden ja itsenäisyy-
den tuottaman nautinnon tunteita. Kun Jumala on kaukana, yksilö ei tarkkaan tiedä mil-
lainen Jumala on. Kaukainen Jumala ei myöskään uhkaa yksilön autonomiaa. Myös
mahdolliset konfliktit yksilön ja Jumalan välillä ratkeavat kuin itsestään, sillä tunnekohde
on etäännytetty kauas itsestä. Hyrck kuvaa, kuinka Hallitsijaksi tai Vaatijaksi mielletty
Jumala on hyvä pitää itsestä mahdollisimman kaukana, ettei se kostavana Hallitsijana tai
syyttävänä Vaatijana ”pääse pudottamaan kuumaa kiveä syntisen ihmisen niskaan”.⁶¹¹

⁶¹⁰ Hurtig 2013, 259–260, 266–268.

⁶¹¹ Hyrck 1995, 110–112; Hyrck 2003, 342–343. Hyrck näkee, että Vetäytyjä-hahmoinen Jumala on
tyypillinen juuri aikamme uskonnollisille liikkeille, joissa on ”vaistomaisesti pyritty eroon edellisten
sukupolvien suosimista Hallitsijan ja Vaatijan varaan rakentuneista jumalakuvista”. Hyrck myös
väittää, että ”ylivoimaisesti suurin osa suomalaisista mieltää Jumalan nimenomaan Vetäytyjän
muotoisena”. Tämän hän näkee johtuvan siitä, että suomalaiset uskaltavat muita kehnemmin myön-
tää omaa riippuvuuttaan. (Hyrck 2003, 341–342.) Oman aineistoni valossa on syytä täydentää
Hyrckin näkemyksiä siten, että ainakin monille naiskirjoittajille Vetäytyjä-hahmoinen jumalakuva ei
niinkään johdu kyvyttömyydestä tunnustaa omaa riippuvuuttaan kuin yksilöitymisprosessin tuot-
tamasta tilanteesta, jossa elääkseen omaksi koettua elettyä elämää yksilön voi olla helpompaa
mieltää Jumala Vetäytyjä-hahmoisena.

Vetäytyjä-hahmoista jumalakuvaa voi pitää yhtenä syvenevää yksilöitymisprosessia tukevana uskonnollisuuden aspektina, joka omalta osaltaan tukee naiskirjoittajien mahdollisuuksia ohjata omaa elämäänsä. Huomionarvoista onkin se, kuinka Elli kaikista vaikeista kysymyksistä huolimatta ottaa itsenäisen elämän omakseen. Hänen kokemuksestaan nousee vaikutelma, että elämä aviosuhteen ulkopuolella on jopa helpompaa ja tyydyttävämpää kuin tiukasti raamitettu rooli aviovaimona. Prostituutiota tutkinut sosiologi Anna Kontula on pannut merkille, että jotkut naiset saattavat suosia prostituoituna toimimista perinteisen seurustelusuhteen sijaan. Perinteinen seurustelusuhte sisältää näkymättömiä miehiä suosivia ja naisia sortavia käytäntöjä, joihin näiden naisten on vaikea päästä vaikuttamaan. Prostituutiossa säännöt sen sijaan ovat selvät, ja naiset voivat itse päättää, millä ehdoin seksuaalisuuttaan toteuttavat.⁶¹² Samankaltainen toimijuutta tukeva logiikka voi päteä myös ”syrjäsuhteissa”: aviovaimoon kohdistetut odotukset ja normit eivät päde, ja ihmisen on mahdollista sovittaa itselleen uudenlaisia seksuaalisuuden käsikirjoituksia. Kontulan huomio voi selittää myös sitä, miksi perinteiset naisen seksuaalisuutta säätelevät normit – sitoutuminen, lisääntyminen ja aviovaimon rooliin asettautuminen – ja romanttisen rakkauden ideaali saavat joidenkin kaikkein nuorimpien kirjoittajien kirjeissä osakseen voimakasta kritiikkiä.

Pidän tällä hetkellä seksuaalisuudestani, joten se riittää minulle. Rakastan itseäni, enkä muuttaisi radikaalisti yhtään mitään. Joskus olen hyvin ylpeä, koska en välitä toisten mielipiteistä. Totuus on kuitenkin, että monet katsovat kiero, koska tässä vaiheessa pitäisi uran lisäksi suunnitella tulevien lapsien nimiä. Ei todellakaan sovi minulle. Itseasiassa uskovat sukulaiseni jaksavat suurinpiirtein joka kerta sukujuhlissa kysyä, missä ”sulhaseni” on. Joka kerta minun tekee mieli sanoa, että viimeöinen mies oli ihan ok, mutta edellinen sitä parempi, joten valitkaa itse. Uskovaiset ihmiset ovat jotenkin kauhean tuomitsevia, koska naisen tehtävä on uneksia olevansa pullantuoksuinen pikkuvaimo ja mies tuo leivän pöytään. Joka naisten lehdessä kirjoitetaan aiheesta, mutta tosiasiassa naisen rooli on vieläkin kuten raamatussa kirjoitettiin, vaikka sitä ei myönnetä. (Kielo, 1984, A2)

Kielon kirjeessä vapauden ja sitoutumisen välinen ristiriita on voimakkaimmillaan. Omaa vapautta – normien ja odotusten vastaista seksuaalista elämää – uhkaa häpeä, jonka ohittamiseksi Kielo turvautuu ylpeys-retoriikkaan: omaan seksuaalisuuteen liittyvä häpeä pyritään kieltämään korostamalla ylpeydetunnetta siitä, ettei välitetä muiden mielipiteistä.⁶¹³ Uhmakkaan itseksi julistautumisen taustalla on pohjimmiltaan pelko oman vapauden ja itsenäisyyden menetyksestä. Avioliiton kautta määrittyvä naiseus ja parisuhteeseen vakiintuminen näyttäytyvät monien nuorimpien kirjoittajien kirjeissä pakkovalan ja toisen kontrollin alle asettumisena ja menetyksenä. Näin rakkaudesta tulee ilmiönä ristiriitainen: sitä voidaan haluta ja etsiä, mutta samalla rakkaudensukuisten tunteiden kokeminen voi aiheuttaa paniikinomaisia ratkaisuja niiden välttämiseksi.

Häpeän tunteen koen ehkä syvimmin silloin kun olen tehnyt jotakin sellaista, joka ylittää omat moraalikäsitykseni. Tällä tarkoitan sitä, että vihaan olotilaa, joka on varmaan monelle fiksulle-

⁶¹² Saarinen 2005; Juvonen 2006, 77.

⁶¹³ Probyn 2000, 25.

kin yksineläjälle tuttu: tuli juhlittua liikaa, on päänsärky ja kehossa tuntuu irtoseksi. Rahaa, jota oli muutenkin niukasti tuli tuhlattua humalaan ja siihen, että löytäisi muka ulkoa baarista jonkun kivan tyyppin. (kuinka tyhmää koko touhu onkaan!) Huomaan viettäväni katuessani aikaa kuumassa suihkussa kohtuuttomasti, ikään kuin haluaisin huuhtoa kaiken huonouden pois itsestäni. [...] Häpeä ei ehkä liity niinkään seksuaalisuuteen vaan siihen, että jos juhlin liikaa, seuraavana päivänä työnteosta, tapaamisista ja ns. normaalista elämästä ei saa oteta. En enää oikeastaan häpeä sitä, että vaihdan miehiä aika tiheään. Usein tapailen muutamaa tyyppiä yhtäaikaaisesti, ehkä makeaan heidän kanssaan pari kertaa ja siirryn sitten eteenpäin. Haluan kokea jotakin rakkautta, mutta usein on vaan niin mukava kun on hetkellisesti ihastunut. Ennen joulua häpesin kyllä suuresti sitä, että melkein silmää räpäyttämättä petin miestä, jonka kanssa minulla tuntui oikeasti synkkaavan, Tämä sai selville ja olihan toinen asiaan syyllinen tämän paras kaveri. Silloin kävin kirkossa ja itkin, koska en tajunnut miksi moiseen ryhdyin, ihan muuten vain, selvin päin ja keskellä kirkasta päivää. Ehkä siksi, että halusin koettaa mihiin seikkailu veisi ja mitä ehkä menettäisin jos vakiinnun. Olen jutellut asioista parin parhaan ystäväni kanssa ja olen huomannut, että olen kokenut jo kamalan paljon kaikkea asioita elämässäni. Ja että en aina itse tiedä mikä on oikein taikka väärin. Se on aika ihme, sillä olin lapsuuteni ja nuoruuteni todella kiltti. (Anne, 1977, A1)

Annen kokemus on, että vakiintunut parisuhde uhkaa vapauden kokemuksessa kiteytyvää omaehtoista elämää. Tämän vuoksi tunteista tulee jatkuvan kontrollin kohde, sillä niiden varaan heittäytyminen voi pahimmillaan johtaa sitoutumiseen ja vapauden menettämiseen. Kirjeiden äärellä vahvistuu käsitys siitä, että monien nuorimpien kirjoittajien kokemuksia parisuhteesta säätelee eräänlainen romanttisen rakkauden ideologian jalostunut muoto, joka perustuu enemmän yksilön seksuaalisen ja emotionaalisen tyytyväisyyden varaan kuin ”sen oikean” kohtaamiseen ja ikuisen rakkauden ideaan. Parisuhde vaatii jatkuvaa omien sekä kumppanin tunteiden ja nautintojen arvioivaa tarkastelua. Parisuhteessa on luotettava omiin tuntemuksiinsa tietääkseen, onko suhteella ylipäänsä vielä tulevaisuutta. ”Sinkkuna” tunteet tulevat varottaviksi puolestaan siksi, että niihin heittäytyminen voi johtaa oman itsenäisyyden menettämiseen. Tässä kohtaa paljastuu naisten seksuaalista toimijuutta rajoittava paradoksi: vakiintuminen voi viedä vapauden ja johtaa epätydyttävään elämään, mutta vakiintuneen parisuhteen ulkopuolista seksuaalisuutta uhkaa häpeä. Tämä pakottaa naiskirjoittajat jatkuvaan pohdintaan oman vapautensa rajoista ja siitä, kuinka omaa seksuaalisuuttaan tulisi toteuttaa. Häpeän alkupiste on ahdistavana näyttävä vapaus.

Monien nuorimpien naiskirjoittajien kirjeiden pohjalta hahmottuu parisuhteen malli, joka muistuttaa ulkoisilta piirteiltään Anthony Giddensin kuvaamaa *puhdasta suhdetta* (*pure relationship*)⁶¹⁴. Nykyajan ihmissuhteet – parisuhde mukaan lukien – ovat Giddensin

⁶¹⁴ Giddensin hahmottelemaa puhtaan suhteen käsitettä on kritisoitu paljon muun muassa siitä, ettei se juurikaan vastaa reaali maailmassa elävien yksilöiden kokemuksia parisuhteesta. Samoin sitä on kritisoitu siitä, ettei parisuhde ole koskaan puhdas ulkopuolisista määritteistä tai institutionaalisista ideaaleista. Giddensin käsitettä on kuitenkin mahdollista pitää eräänlaisena jälkimodernin kulttuurin sisällä vaikuttavana parisuhteen ideaalimallina, jota ei sellaisenaan reaali maailmassa välttämättä ole, mutta jota kohti monet silti elämässään pyrkivät. Giddensin käsitteeseen kohdistetusta kriittisestä ja tulkinnoista ks. tarkemmin esim. Maksimainen 2010, 17, 91; Jallinoja 1997, 137–141.

mukaan luonteeltaan puhtaita suhteita, joiden syvin olemus perustuu ulkoisten sosiaalisten tai taloudellisten ehtojen tai instituutioiden sijaan suhteen osapuolten henkilökohtaiseen sitoutumiseen ja molemminpuoliseen emotionaaliseen tyytyväisyyteen. Puhdas suhde on olemassa itsensä vuoksi ja jatkuu niin kauan, kun se tyydyttää suhteen osapuolia.⁶¹⁵ Tarkemmin ottaen jo monen toisen ikäluokan naiskirjoittajien kokemuksissa oli havaittavissa puhtaalle suhteelle tyypillisiä piirteitä. Kyse on terapeutin eetoksen ja yksilöitymisprosessin kiihtymisen myötä syntyneestä parisuhteen lajista, joka perustuu kumppaneiden väliseen emotionaaliseen sitoutumiseen ja kommunikaatioon. Näin esimerkiksi toisen ikäluokan naisten kokemuksissa hahmottuva terapeutin aviovaimon hahmo on läheistä sukua puhtaan suhteen refleksiiviselle yksilölle. Nuorimpien kirjoittajien kokemukset ovat kuitenkin kaikkein lähimpänä Giddensin kuvaamaa parisuhteen ideaalia. Juuri heille parisuhde on oman emotionaalisen tyytyväisyyden varassa jatkuva suhde, johon ei sitouduta samalla lailla ulkoisten vaatimusten, perinteiden tai häpeän uhkan vuoksi kuin aiempien ikäpolvien kirjoittajien kokemuksissa.

6.1.4 Tosi rakkaus velvoittaa

Luonnollisena ja henkilökohtaisena nautintopyrkimyksenä koettu seksuaalisuus ja sen edellyttämä refleksiivisyys muodostavat nuorimmille kirjoittajille seksuaalisuuden kokemusta raamittavat teemat. Seksuaalisuuden luonnollisuus ja refleksiivisyyden vaatimus ovat monille kirjoittajille luonteeltaan niin itsestään selviä asioita, ettei niihin juurikaan osata suhtautua kriittisesti. Näiden ikään kuin näkymättömissä kulkevien subjektuuden pohjavirtojen yläpuolella kirjoittajille avautuu kuitenkin moniääninen sosiaalinen kenttä, jossa seksuaalisuuden tarkoitusta ja siihen liittyvää oikeaa ja väärää määrittellen hyvin erilaisista lähtökohdista käsin. 1960-luvulta lähtien seksuaalisuuden ymmärtämisen tavoissa tapahtuneiden muutosten seurauksena vanhimpien kirjoittajien kokemuksissa hahmottuva yhtenäinen kulttuuri on vaihtunut nuorimpien kirjoittajien avoimeen sosiaaliseen maailmaan, jossa seksuaalisuutta normitetaan hyvin eri tavoin eri asiantuntijatahojen äänellä. Moniäänisyys näkyy myös Suomen evankelis-luterilaisen kirkon sisäisenä pirstoutumisena: kirkon sisällä vallitsee lähes toisilleen vastakkaisia kantoja sellaisten seksuaalieettisten kysymysten kohdalla kuin samaa sukupuolta olevien parisuhteet tai esiaviollinen seksuaalisuus.⁶¹⁶ Yksilön vastuulle jää lopulta tämän moniäänisyyden arvioiminen hänen oman elämänsä kannalta. Refleksiivinen suhde itseän tarkoittaa suhteen muodostamista – sitoutumista, kieltäytymistä, omaksi ottamista – yhteen tai useampaan kulttuurissa ja erityisesti uskonnollisessa elämänpiirissä vaikuttavaan diskurssiin. Pohjimmiltaan kyse on subjektiutta synnyttävästä prosessista, jossa kirjeen kirjoittaja muodostaa suhteen tarjolla oleviin identiteettipositioihin.

Tarkastelen seuraavaksi kysymystä siitä, millainen merkitys niin kutsuttuja perinteisiä seksuaalieettisiä arvoja korostavalla uskonnollisuudella on nuorimpien häpeäkirjeiden kirjoittajien seksuaalisen subjektuuden rakentumisessa. Aineiston luonteesta johtuen suurin osa kirjoittajista käsittelee kirjeissään jollakin tavoin uskonnollisuuden ja seksuaalisuuden välistä suhdetta. Riippumatta siitä, kuinka niin kutsuttuun perinteiseen kristilliseen seksuaalieettiseen opetukseen suhtaudutaan, hyvin monia nuorimman ikäpolven

⁶¹⁵ Giddens 1991, 89–98.

⁶¹⁶ Esim. Salomäki 2004, 22–24.

kirjoittajia yhdistää ajatus siitä, että uskonnon ja seksuaalisuuden välillä vallitsee hankalasti ylitettävä ristiriita. Esimerkiksi vuonna 1979 syntynyt Anitta kuvaa omassa kirjeessään sitä, kuinka vanhempien tarjoama kasvatus on vaikuttanut hänen käsityksiinsä seksuaalisuudesta.

Olen 25-vuotias nainen. Olen seurustellut yli 5 vuotta; en ole kihloissa. Kulun ev.lut seurakuntaan. Suhtautuminen seksiin ja seksuaalisuuteen on minulla välillä vaikeaa. Koen, että vanhempani eivät osanneet tukea minun seksuaalista kasvua. Se on vaiettu asia. Vanhempien mielestä seksi kuuluu vain avioliittoon. [...] Seksuaaliseen kasvuun vaikuttavat mielestäni perhe, kasvatus, koulu, kaverit ja tiedotusvälineet. En usko että oma suhtautuminen seksiin ja seksuaalisuuteen tulee koskaan luontevaksi. Äitini on hyvin uskonnollinen ja hän varoitti viinasta, tupakasta ja pojista. [...] Äiti varoitti, että pojat olivat sikoja ja etteivät he välitä mistään musta kuin seksistä. Kun olin tanssinut hitaita erään pojan kanssa muistan kun seuraavana aamuna tunsin hirvittävää syyllisyyttä. Nimitin sitä moraaliseksi morkkikseksi. 19-vuotiaana rupesin seurustelemaan. Tunsin että uskonto ja seksuaalisuus ei sovi yhteen. Lakkasin käymästä ehtoollisella koska koin ettei esiaviollista seksiä hypäksyttäisi. Koen että teen tahallani syntiä. Poikakaverini kanssa on ollut suuseksiä, mutta yhdyntään en vielä ole valmis. [...] Seksuaalisuus ei ole tärkeimpiä asioita elämässäni. [...] Murrosiässä joskus toivoin salaa, että olisin saanut jotain hormonipillereitä, joilla halut ja kiinnostus häviäisivät täysin. Himo tuntui jotenkin saastaiselta. [...] Esiaviollinen seksi, viina, discomusiikki, ravintolat ovat niitä asioita jotka erottavat Jumalasta. Niin kauan kuin joku näistä asioista toteutuu en pysty käymään kirkossa tuntematta syyllisyyttä siitä että olen tehnyt syntiä tahallani. Kulusta keskittietä en ole löytänyt. En voi syyttää vanhempiani siitä etteivät he voineet opettaa luonnollista suhtautumista seksiin ja seksuaalisuuteen. Kuinka he olisivat voineet opettaa jotain sellaista mitä heillä itselläkään ei ole. Olen välillä hyvin surullinen ja tunnen etten ole kasvanut täysin naiseksi. Poikakaverini suhtautuu luontevasti seksuaalisuuteen ja minusta tuntuu ettei hän aina ymmärrä miten minulla voi olla ongelma seksuaalisuuden hyväksymisessä. (Anitta, 1979, A2)

Luonnolliseksi koetun seksuaalisuuden ja uskonnon välinen ristiriita on Anittan kirjeessä käsin kosketeltavissa: yhtäältä hän toivoisi kasvaneensa ”täysin naiseksi” ja että hänellä olisi luonnollinen suhtautumistapa seksuaalisuuteen ja seksiin. Toisaalta seksuaalinen halu on hänelle jumalayhteydestä erottava itsen osa, joka kelpaamattomuuden lähteenä muistuttaa ”saastaa”. Murrosiässä Anitta jopa toivoi saavansa ”hormonipillereitä”, jotka olisivat poistaneet häneltä seksuaalisen halun ja kiinnostuksen. ”Kultaista keskittietä” seksuaalisuuden ja uskonnollisuuden välillä Anitta ei ole löytänyt, vaan hänen ratkaisukeinonsa on yrittää tasapainoilla kahden normiston välillä: se, mikä tuo hyväksytyksi tulemisen kokemuksen naisena ja parisuhteessa uhkaa hylätyksi tulemisella kotona ja uskonnollisessa elämässä. Näin esiaviollinen seksuaalisuus saa Anittan vetäytymään häpeän perusdynamiaan mukaisesti pois uskonnollisesta elämästä ja jumalasuhteesta.

Anittan kokemus kuvastaa yhtä mahdollista tapaa ratkaista yksilöitymisprosessin syvenemisen muotoilema ristiriita yksilöllisen vapauden ja yhteisöllisiin normeihin sitoutumisen välillä. Anittan tapauksessa ratkaisemattoman ristiriidan synnyttämä häpeä on hänen toimijuuttaan lamauttavaa: hänen olemistaan leimaa kokemus keskeneräisyydestä

ja kaikenkattavasta kelpaamattomuudesta. Samankaltainen kokemus on myös vuonna 1981 syntyneellä Marja-Liisalla.

Usko ja uskonto on minulle iloinen asia ja tunnen sen tuovan paljon hyvää elämääni. Samalla kuitenkin voin sanoa, että se tuntuu asettavan (vai asetanko sitten itse) minulle vaatimuksia siitä millainen pitäisi olla ja jos nämä vaatimukset eivät täyty olen epäonnistunut elämässäni ja siitä seuraa häpeää omasta itsestään. Häpeä ja syyllisyys ovat olleet osa elämääni milloin vähemmän ja milloin enemmän tuskaan asti. Anteeksiantamus tuntuu niin kaukaiselta asialta. Juuri nyt häpeä ja syyllisyys omasta itsestään ja teoistaan tuntuu aika ylivoimaiselta kantaa. Koen epäonnistuneeni ihmisenä Jumalan edessä. Minulla on ihana tytär mutta muutoin koen epäonnistuneeni. Avioliiton ulkopuolisen seksin seuraukset ovat käsin kosketeltavia. Mikä rakkauden huuman sokaisemana tuntui oikealta ei sitä enää olekaan. [...] Koen, ettei minusta ole parisuhteeseen ja tuleeko koskaan sellaiseen olemaankaan. Voisinko edes astellakaan ikinä hääalttarille puhtain mielin. Jos ihmisten tuomiokin on raskas kantaa niin entä sitten Jumalan tuomio ja ikuinen helvetti. Niin nurinkuriselta kuin se tuntuukin silloin kun elämä on tuntunut hankalimmalta niin silloin olen etsinyt Jumalan läheisyyttäkin voimakkaimmin. Koko ajanhan Hän on rinnallani mutta välillä se on kerinnyt unohtumaankin. [...] Jumalan näen kaikkivaltiaana, joka tietää ja näkee kaiken ja tuomitsee kaiken synnin ja pahan ja ne, jotka rikkovat hänen käskyjään vastaan. Armollinen Jumala tuntuu etäiseltä vaikka juuri sellaisen Jumalan haluan. Enkö ole valmis ottamaan vastaan anteeksiantoa vaikka tiedän, että juuri sitä eniten tarvitsen, etten joutuisi elämään tuskassani koko elämääni ja vielä sen jälkeenkäin ikuisessa kadotuksessa. [...] Koen olevani se huono langennut nainen, joka tuhoaa oman elämänsä ja siinä sivussa myös monen muunkin elämän. [...] Moniko kokee seksin kuuluvan vasta avioliittoon. Minä tiedän nyt, että se kuuluu vasta sinne. Syyllisyys omista teoistaan on tuskallista, etenkin Jumalan edessä. (Marja-Liisa, 1981, A2)

Omaehtoinen seksuaalinen elämä ja jumalayhteys näyttävät Anittan ja Marja-Liisan kokemuksissa sulkevan toisensa pois. Heidän jumalakäsityksissään onkin piirteitä Matti Hyrckin kuvaamista Vaatija- ja Hallitsija-hahmoisista jumalakuvista, jotka vaativat yksilöä alistumaan tahtonsa alle ja ylläpitämään korkeaa moraalia. Esimerkiksi Marja-Liisalle ”rakkauden huumassa” oikealta tuntunut esiaviollinen suhde johti lopulta epäonnistumiseen ja syyllisyyteen Jumalan edessä. Samat jumalakuvien muodot toistuvat niillä kirjoittajista, jotka sitoutuvat niin kutsuttuihin perinteisiin seksuaalieettisiin näkemyksiin. Heille juuri sitoutuminen tiukkoihin normeihin ratkaisee henkilökohtaisen vapauden ja uskonnollisten vaatimusten välisen ristiriidan – tosin helppoa se ei ole: sitoutuminen edellyttää yksilöltä omasta vapaudesta luopumista ja oman itsen ja oman parisuhteen perinpohjaista tarkastelua suhteessa Jumalan asettamiin sääntöihin. Esimerkiksi vuonna 1977 syntyneelle Onervalle poikaystävän kieltäytyminen esiaviollisesta seksistä pakottaa Onervan pohtimaan tarkemmin omaa suhtautumistaan seksuaalisuuteen ja hengellisyys.

Kaksi vuotta sitten tapasin nykyisen avomieheni. Hän kertoi minulle heti avoimesti, että uskoo Jumalaan ja on uskovainen, ja että hänen mielestään sukupuoliyhteys kuuluu avioliittoon. En aluksi ymmärtänyt koko asiaa – en ollut koskaan tavannut ketään, jonka olisin tiennyt ajattel-

evan samalla tavalla. Itse olin aiemmassa pitkässä suhteessani ollut myös seksuaalisessa kanssakäymisessä. Tapaamani uusi ihminen tuntui kuitenkin mukavalta ja hyvältä tyypiltä, ja meillä ”synkkäsi”, joten meille kehittyi rakkaussuhde. [...] Hän [kumppani] ei ole koskaan syyllistänyt minua aiheesta, vaikka hän tietää, että minulla on muiden ihmisten kanssa seksuaalisia kokemuksia ja olen ollut heidän kanssaan yhdynnässä. Ei hän ole edellyttänyt minulta koskemattomuutta. [...] Nyky-yhteiskunta on hyvin seksuaalinen. Kaveripiirissäni seksuaalisuutta pidetään luonnollisena parisuhteeseen kuuluvana asiana. En ole uskaltanut kertoa ystävilleni, että emme ole olleet mieheni kanssa yhdynnässä. Pelkään, että he pitäisivät meitä jotenkin outoina tyypeinä, tai että he luulisivat mieheni painostaneen minun tähän valintaan. Kuitenkin valinta on ollut täysin omani. Haluan olla yhdessä hänen kanssaan ja tiedän, että avioliitossa yhdyntäkin on mahdollinen. Tosin luulen, että hengellisyydellä tulee aina olemaan seksuaalisuudessamme oma vaikutuksensa avioliitosta huolimatta. Joskus pelkään, etten osaa enää nauttia seksuaalisuudesta yhtä luonnollisena asiana kuin nuorena osasin. (Onerva, 1977, A2)

Pintapuolisesti tarkasteltuna Onervan seksuaalisuuteen liittyvä ongelmallisuus nousee samankaltaisesta kilvoittelun logikasta kuin aineiston vanhimmilla kirjoittajilla. 1900-luvun alkupuolella syntyneille kirjoittajille esiaviollinen seksi oli yksi suurimmista häpeän syistä, ja seksuaalista viettiä vastaan pyrittiin taistelemaan eri tavoin. Onervan kokemuksessa moni vanhimpia kirjoittajia määrittänyt piirre näyttää kääntyneen kuitenkin pääläelleen. Vanhimpien kirjoittajien kokemusmaailmassa kilvoittelun eetos koski yksinomaan mieskirjoittajia, kun taas naisten seksuaalisuus oli tabuoitu ja jopa väkivaltaisen puhtauden varjelun kohteena. Onerva sen sijaan näyttäytyy aktiivisena seksuaalisena toimijana: hän kertoo, kuinka hänen miehensä ei vaatinut häneltä ”koskemattomuutta” ja kuinka hän ei aluksi edes ymmärtänyt, että joku saattoi olla valmis pidättäytymään seksistä ennen avioliittoa.

Onervan ydinongelma on kumppanin sitoumuksen aiheuttama uhka hänen omalle seksuaalisuudelleen ja sitä kautta koko parisuhteelle. Ensinnäkin hän pelkää, ettei enää osaa nauttia ”seksuaalisuudesta yhtä luonnollisena asiana kuin nuorena”. Toiseksi Onerva kantaa häpeää siitä, etteivät he ole kumppaninsa kanssa olleet yhdynnässä. Seksittömyys on häpeällinen salaisuus, josta on vaiettava, sillä ympäröivät ihmiset pitävät seksuaalisuutta ”luonnollisena parisuhteeseen kuuluvana asiana”. Vaikka puhtauden varjelmisessa onkin näennäisesti kyse samasta normista ja ihanteesta kuin vanhimmilla kirjoittajilla, sen merkitys seksuaalisena olentona olemiselle – ja häpeän ja syyllisyyden tunteiden kokemiselle – on täysin uudenlainen. Vanhimmalle ikäpolvelle esiaviollisen seksuaalisuuden kielto oli tietyllä tavalla kulttuurinen itsestäänselvyys ja vaihtoehdoton valinta, jota ei tarvinnut sen enempää perustella. Nyt esiaviollisesta seksuaalisuudesta kieltäytymisen vaatii yksilöltä perusteluja, sillä kyse on – kirkon avioliittoa suosivasta kannasta huolimatta⁶¹⁷ – marginaalisesta ilmiöstä: 1990-luvun lopussa vain muutama prosentti suomalaisista koki avioliiton seksuaalisen suhteen aloittamisen ehtona.⁶¹⁸

⁶¹⁷ Vuoden 1984 *Kasvamaan yhdessä* korostaa, ettei seksuaalisia suhteita tule aloittaa, ennen kuin suhde on kehittynyt ”henkisesti” sille tasolle, että ”molemmat ovat valmiita elinikäiseen kumppanuuteen toistensa kanssa.” Kannanotto näkee, että sukupuolinen yhteiselämä kuuluu avioliittoon. (Kasvamaan yhdessä 1984, 42.) Kirkon seksuaalieettinen kanta on tässä kohtaa lieventynyt,

Sosiologi Riitta Jallinoja on kuvannut samaa kulttuurin individualisoitumiseen liittyvää ilmiötä avioliiton kulttuurisen merkityksen muutosta tarkastellessaan: se mikä aiemmin oli institutionaalista ja koko kulttuurin voimalla tuettua, on nyt yksilön oma valinta. Kun kulttuurissa on tarjolla vaihtoehtoja, oman valinnan ilmaiseminen ja perustelu tulevat tärkeäksi.⁶¹⁹ Valinnan tekeminen altistaa yksilön häpeälle: Onerva pelkää ystäviensä pitävän heitä ”jotenkin outoina tyyppeinä” tai luulevan miehen painostaneen Onervaa. Oman valinnan tärkeydestä ja valintaan liittyvästä häpeän uhkasta kielii myös se, että Onervan kirjettä leimaa ikäluokan kirjoittajille tyypillinen refleksiivinen ote. Onerva pohtii paljon omaa seksuaalisuuttaan ja pyrkii ohjaamaan itseään kohti parisuhteessa hyväksyttyä olemisen muotoa. Rakkaussuhteen – ”synkkaamisen” – vuoksi hän on päättänyt sitoutua parisuhteeseen. Helppoa se ei kuitenkaan ole, ja rakkauden tielle kerääntyä helposti erinäköisiä esteitä.

[A]iempi vakava suhteeni oli hyvin seksuaalinen, ja asia oli täysin luonnollinen. Kumppanilleni ajatus sukupuoliyhdyinnästä ennen avioliittoa on edelleen täysin poissuljettu. Sopeutumista on riittänyt molemmilla. Varsinkin uuden suhteen alussa seksittömyys oli minulle käsittämätön asia. [...] Minäkin olen vain ihminen, joka on varustettu seksuaalisilla haluilla! [...] Varsinkin alkuaikoina halimme ja hellimme toisiamme paljon. Myös seksuaalisella tavalla, mutta aina käsipelillä. Yhdynnässä emme ole olleet. Jos emme kumpikin olisi joustaneet, suhteemme olisi katkennut varmaan heti alkuunsa. [...] Jos mieheni olisi ollut itsepintaisesti sitä mieltä, että minkäänlainen hellyys, läheisyys ja seksuaalisen mielihyvän tuottaminen ei onnistu, en olisi kestänyt sitä. Olisin mieltänyt asian niin, että en kiinnostanut häntä naisena – ja laittanut suhteen poikki. (Onerva, 1977, A2)

Parisuhde on edellyttänyt Onervalta sopeutumista – eräänlaista sisäistä neuvonpitoa sekin – uudenaiseen tilanteeseen, jossa luonnolliset seksuaaliset tarpeet eivät enää ole samalla lailla tyydytettävissä kuin aiemmin. Myös poikaystävä on joutunut ”joustamaan” ihanteistaan, sillä ilman seksuaalista mielihyvää ja läheisyyttä Onerva olisi ”laittanut suhteen poikki”, sillä hän olisi kokenut itsensä torjutuksi naisena. Jälleen toistuu ajatus siitä, että pelkkä rakkaus henkisenä tilana tai tunteena ei riitä. Nautintokeskeisen seksuaalisuuskäsityksen mukaisesti onnistunut parisuhde edellyttää mielihyvän toteutumista. Kilvoitteluajattelu tekeekin paluun avioliiton ihanteeseen sitoutuneiden kirjoittajien kohdalla – tosin muotoaan muuttaneena. Pyhää järjestystä uhkaavan vietin sijaan Jumalan asettamia normeja vastaan asettuu nyt oman itsen ydin, luonnollinen seksuaalisuus, josta erottautuminen tuntuu kirjoittajista mahdottomalta.

Koin itseni kokemattomaksi ja tyhmäksi seksiasioissa, ja sitähan tietysti olinkin. Mutta minulla oli omat täydelliset unelmani täydellisestä onnesta ja rakkauden täyttymyksestä sen

sillä vuonna 2008 julkaistu *Rakkauden lahja* ei pyri antamaan yksiselitteisiä normeja, vaan korostaa yksilön harkintaa ja ”etiikan perusarvoja, vastuullisuutta, uskollisuutta ja toisen kunnioittamista.” Kannanotto näkee, että ”[o]nnellisinta on, jos sukupuoliyhteys astuu kuvaan vasta kun luottamus ja sitoutuminen ovat luoneet sille kestävästä maaperän. (Rakkauden lahja 2008, 50.)

⁶¹⁸ Haavio-Mannila 2001, 66.

⁶¹⁹ Jallinoja 1997, 98–99.

Oikean kanssa. Reaalitodellisuus ei taaskaan tuntunut täyttävän niitä. Poika oli kyllä rakastava ja ihaileva ja tunsin itseni todella naiseksi. Hän ihaili vartaloani, hän oli ensimmäinen joka näki minut ilman vaatteita. Hän oli todellinen seksiasioitten asiantuntija ja mestari, hän halusi myös minun saavan tyydytystä ja opetti minulle että että pitkät esileikit suurentavat nautintoa. En kuitenkaan koskaan edes halunnut langeta lopullisesti. Tavallaan tunsin jo menneeni periaatteitteni yli ja koin siitä syyllisyyttä. Mutta perustelin itselleni asiaa sillä että olin jo ikivanha, 22-vuotias, ja poika sai kuitenkin minussa aikaan paljonkin halukkuutta, jolle en tiennyt purkukeinoja. Tyydytin kyllä itsekin itseäni kun jatkuva kiusoittelu tuntui sitä vaativan. Siitä koin häpeää ja syyllisyyttä Jumalan edessä. Toisaalta ihmettelin että miten ne kunnon uskovat tämän asian hoitavat? Sitä en tiedä vielääkään. Antaako Jumala sellaisen olon, että ei edes tee yhtään mieli, jos jaksaa tarpeeksi pyytää. (Hilppa, 1978, A2)

Torjuvaa suhtautumista esiaviollisiin suhteisiin on korostanut etenkin yhdysvaltalais-taustainen Tosi Rakkaus Odottaa -liike, joka rantautui Suomeen 1990-luvun jälkipuoliskolla. Suomessa liikkeen taustalla on etenkin viidenteen herätysliikkeeseen, vapaisiin suuntiin ja muihin herätyskristillisiin järjestöihin kuuluvia tahoja; nuorille suunnatun liikkeen kannattajat kokevat itselleen läheisiksi uskonnollisiksi liikkeiksi muun muassa Kansanlähetyksen, helluntailaisuuden ja evankelisuuden. Yksikään evankelis-luterilaisen kirkon virallinen taho ei ole ollut mukana tukemassa kampanjaa. Liikettä tutkineen teologi Hanna Salomäen mukaan Tosi Rakkaus Odottaa -liike onkin nähtävä seksuaalimoraalin rappeutumisesta huolta kantavana protestiliikkeenä, joka vastustaa myös ”koko kansan” kirkon liian liberaaleiksi koettuja näkemyksiä.⁶²⁰

Nykytilanteessa Tosi Rakkaus Odottaa -liike on vain yksi kristinuskon eettisestä opetuksesta ammentava säie seksuaalista subjektiutta rakentavassa tiedon ja vallan asetelmassa. Biologis-nautinnollisen seksuaalisuuskäsityksen yhteydessä sen vaatimus avioliitosta ainoana sukupuolisuhteen toteuttamispaikkana johtaa tilanteeseen, jossa yksilö on pakotettu tasapainoilemaan ja etsimään oikeaa suhdetta ympäristön odotusten, luonnollisen nautintoelämän ja Jumalan asettamiksi ymmärrettyjen ihanteiden välillä. Hanna Salomäki on pannut merkille, että monelle liikkeeseen sitoutuneelle ihmiselle on ollut sitoutumishetkellä epäselvää, mitä seksuaalinen kanssakäyminen ja siitä kieltäytyminen käytännössä tarkoittaa. Tämä on Salomäen tulkinnan mukaan antanut liikkeen kannattajille mahdollisuuden tulkita tilanne- ja yksilökohtaisesti heidän antamansa lupauksen pohjimmainen merkitys.⁶²¹ Samaan tapaan Hilppa kokee uskonnollisten ihanteiden ja yksilöllisen nautintoelämän välisen ristiriidan eräällä tavalla joustavana; sallitun ja kielletyn seksuaalisuuden välille jää ”harmaa alue”, jossa nautintoa voi tavoitella ilman musertavaa syyllisyyttä ja häpeää. Vaikka Jumalan nähdäänkin määränneen sallitun ja kielletyn seksuaalisuuden rajat, hämärän peittoon jää se, millaiset nautinnot ja teot todella rikkovat Jumalaa vastaan.

Tapaamisemme jälkeen uskonnon merkitys on kasvanut paljon myös minulla. Uskon Jumalaan yhä voimakkaammin, mutta kuten alussa sanoin, uskovaiseksi en itseäni tunne. [...] Uuden

⁶²⁰ Salomäki 2004, 101–108, 135, 150–151. Vuoden 2002 lopulla Tosi Rakkaus Odottaa -liikkeellä oli noin 2850 jäsentä. (Salomäki 2004, 113.)

⁶²¹ Salomäki 2004, 176–177.

suhteen mausteena on ollut koko ajan hengellisyyden ja seksuaalisuuden välinen ristiriita. Jokainen tietää, että Jumala sallii sukupuoliyhteyden vasta avioliitossa. Tätä olemme noudattaneet. Ilmeisesti Hän ei käsittäkseni hyväksy mitään muutakaan fyysistä seksuaalista läheisyyttä ennen avioliittoa. [...] Tiedän, että Jumalakin hyväksyy minut juuri tällaisena kuin olen, vaikka olen elänyt hänen oppiensä vastaisesti. Silti olen joskus tuntenut häpeää siitä, että minä en ole koskematon, mutta mieheni on. (Onerva, 1977, A2)

Jumala näyttäytyy monelle esiaviollisista suhteista kieltäytyvälle naiskirjoittajalle ensisijaisesti Hallitsija- ja Vaatija-hahmoisena. Jumala asettaa selkeät moraaliset mittapuut – olkoonkin, että ne voivat olla eletyn elämän tasolla monitulkintaisia – ja yksilön velvollisuutena on sitoutua niihin. Onervan jumalasuhteessa on läsnä myös Parantaja- ja Vetäytyjä-hahmoiset Jumalat. Yhtäältä Onerva kokee Jumalan hyväksyvän hänet kaikesta huolimatta juuri sellaisena kuin hän on. Toisaalta Onerva on epävarma siitä, mitä Jumala tarkalleen ottaen edellyttää ihmisiltä seksuaalisen elämän saralla. Tämä Vetäytyjä-hahmoinen jumalakuva liittyy myös vaikutelmaan, joka Onervan kirjeestä välittyy rivien välistä. Hän esimerkiksi kertoo, ettei koe itseään uskovaiseksi, vaikka uskonnon merkitys onkin kasvanut hänen elämässään miehen tapaamisen myötä. Onervan jumalakuvien runsaus selittyy sillä, että hänen kokemusmaailmassaan hengellisyys ja uskovaiseksi tunnustautuminen vaikuttavat olevan merkityksiltään jotakin muuta kuin hänen oma henkilökohtainen uskonsa Jumalaan. Tämä eronteko näkyy myös tavassa, jolla Onerva puhuu itsestään ikään kuin ulkopuolisena hengellisyydelle. Uskomisen on hänelle tärkeää, mutta hengellisyys – siinä mielessä, että hän kutsuisi itseään uskovaiseksi – on hänelle vierasta.

Periaatteessa olen yhä sitä mieltä, ettei seksuaalisuudesta tulisi kokea syyllisyyttä, se on Jumalan lahja ihmisille. Käytännössä asia on toisin. Olen aina ollut suhteemme seksuaalisuudessa varovainen. Epävarman alun jälkeen osasin nauttiakin fyysisestä läheisyydestämme, mutta nykyisin tunnen asiasta lähinnä syyllisyyttä ja jonkinlaista häpeää. Olen surullinen siitä, että mielestäni aiemmin niin kaunis ja luonnollinen asia on muuttunut omassa päässäni hengellisyyden vaikutuksesta jotenkin kielletyksi. En osaa enää nauttia seksuaalisuudesta yhtä paljon, koska se tuntuu jotenkin kielletyltä. Tämän vuoksi tulee jotenkin syyllistynyt olo enkä osaa enää heittäytyä nauttimaan. Surullista... Luulen, että syyllisyys tulee "heijastumana" mieheni hengellisyydestä. Tiedän, että miehenikin on todella nauttinut yhteisistä hellistä hetkistämme ja että hänkin kokee fyysistä halua. [...] Luullakseni miehelläni on tällä hetkellä käynnissä hengellisempi kausi ja mielestäni hän kokee seksuaalisuuden jotenkin syyllistävänä. [...] Joskus pelkään, että tämä hengellisyyden luoma syyllisyys ja häpeä estävät seksuaalisuudesta täysillä nauttimisen myös avioliitossa. Uskonto on mielestäni asiassa ristiriitainen: toisaalta katekismus sanoo että seksuaalisuus on Jumalan lahja miehelle ja naiselle ja avioliitossa mies ja nainen voivat tuottaa toisilleen iloa. Toisaalta tuntuu, että seksuaalisuutta pidetään avioliitosta huolimatta jotenkin hävettävänä asiana, ja seksiä likaisena rumana asiana. En ole koskaan ollut erityisen naisellinen. Tosin aiemmassa suhteessani koin vahvasti sukupuoliisuuden, koska seksuaalisuus oli tärkeässä osassa. Viime aikoina olen tuntenut itseni enemmänkin sukupuoliottomaksi – tämä johtunee suhteemme viime aikoina reippaasti vähentyneestä seksuaalisuudesta. Naiseuteni on ottanut takapakkia ja tuntuu, että hengel-

lisyys ikään kuin painostaisi naiseutta häviämään, kuin naiseus olisi jotenkin ruma ja paha asia. Tuntuu, että hengellisyys suhtautuu kieltävästi ihmisen sukupuolisuuteen ja seksuaalisuuteen, ja samalla naiseuteen. (Onerva, 1977, A2)

Uskonnollisuuteen sisältyy Onervan ajattelussa kaksi erilaista ulottuvuutta: uskovaisuus ja siihen liittyvä hengellisyys on painostavaa, syylistävää ja ulkoapäin annettujen moraalisten vaatimusten noudattamista. Onervan henkilökohtainen usko on sen sijaan armollisempaa ja yksityisempää – jopa niin, ettei hän juurikaan kuvaa tarkemmin sen luonnetta. Näitä kahta ulottuvuutta määrittävät myös erilaiset jumalakuvat: Hallitsija- ja Vaatijahahmoiset jumalakuvat ovat kiinteä osa uskovaisen ihmisen hengellisyyttä, kun taas Vetäytyjä- ja Parantaja-hahmoiset jumalakuvat liittyvät Onervalle omimpaan uskonnollisuuden muotoon. *Uskovaisuus* voidaan nähdä myös kollektiivisena, identiteettiä luovana ja ylläpitävänä uskonnollisuuden muotona. Esimerkiksi Hilppa näkee, että uskovaisuus ja perinteinen seksuaalimoraali liittyvät ja edellyttävät toisiaan.

[T]ajusin että ne ei-uskikset jo kokeilee siipiään tässä asiassa, mutta olin valinnut oman tieni ja siihen kuului usko siihen, että seksi kuuluu avioliittoon oman rakkaan kanssa. Toki näin fritsut toisten kauloissa ja kuulin jutut, mutta en ainakaan ollut kateellinen. Odotin jotain parempaa.] [...] [L]ukiossa huomasin erään pojan olevan minusta kiinnostunut ja aloin itsekin olla hänestä. Hän oli mielestäni koulun komein poika, ja olikin suosittu. Pitkä ja tumma. Mutta ei uskovainen. [...] Rukoilin paljon hänen puolestaan silloin. Mutta tajusin että hän oli todella eri maailmasta kuin minä, ja olihan hän ulkoisestikin "kovis" ja kulki sellaisessa porukassa. [...] Ja vaikka veto hänen puoleensa olikin vastustamaton, niin käyttäydyin aina periaatteitteni mukaan ja uskon asiat olivat minulle tärkein ja ylpeyden aihe tuolloin. Tunsin [lukioikäisenä] olevani jo vanha, enkä ollut vielä edes suudellut. Se oli jotenkin hävettävää, vaikka ei ystäväistäni kaikki muutkaan olleet, me uskovaiset kun oltiin niin erilaisia, ja uskovat pojat, joita tuntui olevan niin kovin vähän, vähän "liiankin" fiksuja. [...] Vihdoin viimein suutelin itseäni nuoremman, jälleen ei-uskovaisen, vastaavasti porukkaamme eksyneen pojan kanssa. [...] Hänen kanssaan seksi-asiat tulivat ensimmäistä kertaa esille, kun hän valitti kuukauden seurustelun jälkeen, ettei ole koskaan seurustellut näin kauan kenenkään kanssa ilman seksiä. Itselleni ei tullut kuitenkaan mieleenkään harrastaa hänen kanssaan mitään sellaista. [...] Odotin vain sitä oikeaa täydellistä uskovaista miestä... (Hilppa, 1978, A2)

Onervan kuvaama hengellisyys ja Hilpan tapa puhua "meistä uskovaisista" kuvaavat yksiselitteiseen seksuaalimoraaliin nojaavaa uskonnollisuutta, jolla on samalla kollektiivista identiteettiä luovaa valtaa. Marginalisoitujen seksuaali-identiteettien tapaan myös esiaviollisista seksuaalisista suhteista kieltäytyvän uskovaisen identiteetti rakentuu ylpeys-retoriikalla peitetyn häpeän varaan: ympäristön normien vastainen toiminta näyttäytyy Hilpalle "tien valitsemisena" ja "erilaisuutena", joka yhdistää "meitä uskovaisia". "Uskon asiat" olivat Hilpalle nuorena "tärkein ja ylpeyden aihe". Voikin ajatella, että Hallitsija- ja Vaatijahahmoiset jumalakuvat rakentavat eräänlaista "näkömätöntä moraalista yhteisöä", joka tarjoaa yksilölle sekä käsityksiä eettisesti arvokkaasta elämästä, että

tunteen siitä, että hän on osa suurempaa ryhmää.⁶²² Tällaisessa moraalisisessä yhteisössä juuri seksuaalisen halun ja nautinnon kontrolli on tae hyväksytyksi tulemisesta. Jos normeja ei enää haluta tai voida noudattaa, seurauksena on pelko Jumalan hylkäämisestä yksinäisyyteen.

Varmaan kuukausi seurustelun aloittamisesta ja olin menettänyt neitsyyteni 24-vuotiaana. Eikä se tuntunut oikein miltään. En tiedä kovetinko itseni jotenkin. Ehkä. Muuten olisi tuntunut liian pahalta. Toinen on ollut vaikka kuinka monen tytön kanssa, ensimmäistä kertaa yli kymmenen vuotta ennen kuin tapasimme...eikä hän osannut arvostaa sitä että olin säästänyt itseni hänelle. Hän oli järkyttynyt kun kuuli asiasta. Hän oli suorastaan kuin ällikällä lyöty. Sain selittää ja selittää. Selitin myös uskovaisuuteni ja sekin järkytti häntä aluksi. [...] Niin, en siis saanut mitään iloa ensimmäisestä kerrastani, jota olin kuvitellut onneni täyttymykseksi ihanan häätöpäivän päätteeksi. Annoin periksi suuressa asiassa. Mutta ensimmäistä kertaa rakastin miestä. Rakastin vaikka se tuntui vaikealta. Rakastin nimenomaan henkisesti. Ja ajattelin että jos "se" ei ole hän, niin hän jää kuitenkin ainoakseni. Sillä selitin asian Jumalalle, koin kyllä epävarmuutta Jumalan suhteen, koska koin tehneeni Hänen tahtoaan vastaan. Ajattelin, että tästä lähtien vastuu on minulla kaikesta kurjuudestani, enää en voi odottaa että Jumala välttämättä haluaa auttaa, vaikka sitä hartaasti toivoinkin. (Hilppa, 1978, A2)

Jumalakuviiin sisältyy erilaista häpeään ja syyllisyyteen sidottua subjektiutta luovaa valtaa. Hallitsija-hahmoinen jumala tarjoaa selkeän, mutta vaikeasti ylläpidettävän subjekti-position, uskovaisuuden, jonka eteen yksilön tulee kilvoitella seksuaalisuuden alueella. Kilvoittelussa epäonnistuminen uhkaa yksilöä hylkäämisellä, mutta kilvoittelussaan onnistunutta odottaa palkkio: Esimerkiksi Hilppa odotti "oikeaa täydellistä uskovaista miestä", jonka kanssa hän saisi kokea ensimmäisen kertansa "onnen täyttymyksenä" ihanan häätöpäivän päätteeksi. Hilpan ymmärrys seksuaalisuudesta noudattelee tässä kohtaa juuri nautintokeskeistä ajattelumallia, tosin sillä poikkeuksella, että nautinnon täyttymyksen paikka on avioliitto.

Seksiä harrastamme harvoin, minusta tuntuu että mieheni ei ole kovin voimakkaasti seksuaalinen. [...] Ehkä minäkin kaipaen enemmän turvallisuu den tunnetta kuin seksin tuomaa nautintoa. Se myös tuo minulle paremman omantunnon, koska emme vielä ole naimisissa. Olemme kuitenkin suunnitelleet mennä lähitulevaisuudessa, jos Jumala suo. Jotenkin elättelen vielä toivetta että seksi muuttuu paremmaksi naimisiin menon jälkeen, sitten kun minulla toivottavasti on henkinen vapaus tässä asiassa. (Hilppa, 1978, A2)

Huomionarvoista on myös ajatus kumppanien henkisestä ja hengellisestä harmoniasta: Hilppa ajattelee, että uskovainen mies olisi sitoutunut samanlaisiin ihanteisiin ja siksi

⁶²² Hanna Salomäki pitää suomalaista Tosi Rakkaus Odottaa -liikettä individualistisena ja "näkyvätömänä" moraalisenä yhteisönä, sillä pienryhmätoiminnan ja muun sosiaalisen kanssakäymisen puuttuessa kukaan ei tiedä, keitä liikkeeseen todellisuudessa kuuluu. (Salomäki 2004, 200–201.) Yhteiskuntatieteiden tohtori Johanna Hurtig puolestaan puhuu uskonnollisista yhteisöistä "moraalisen hahmottamisen ja toimijuuden ympäristöinä", jotka edustavat käsityksiä oikeasta ja väärästä sekä eettisesti arvokkaasta elämästä. (Hurtig 2013, 15.)

arvostanut sitä, että Hilppa oli ”säästänyt itseään”. Hilppa odottaakin, että avioliitto tarjoaisi hänelle ”henkisen vapauden”, jonka myötä seksuaalisuus muuttuisi nautinnollisemmaksi. Tässä kohtaa Hilpan kokemus toistaa terapeutin eetoskeskeisiä korostuksia: pelkkä rakkaudentunne ei riitä, vaan rakkauden tulisi ihannetapauksessa kohdistua henkisesti ja *hengellisesti* täydelliseen kumppaniin, jonka kanssa on mahdollista solmia emotionaalisesti harmoninen ja suurinta mahdollista nautintoa tarjoava avioliitto.⁶²³

Paradoksaalista uudenaikaisessa kulttuurisessa asetelmassa on se, että perinteinen kristillinen normi sukupuolisuhteiden rajoittamisesta avioliittoon saa eletyn subjektiivisuuden tasolla Giddensin kuvaileman puhtaan suhteen piirteitä. Tärkeintä ei ole suhteen muoto – avioliitto – vaan *sisältö*: yksilöiden emotionaalinen, seksuaalinen ja hengellinen tyytyväisyys. Kun vanhimmat kirjoittajat kilvoittelivat viettä vastaan Jumalan asettaman elämänjärjestyksen vuoksi, nuorimmat kilvoittelevat nautintoa vastaan vieläkin suuremman nautinnon vuoksi. Esiaviollisista seksisuhteista kieltäytymisen logiikka määrittyykin aina vallitsevasta elämänhorizontista käsin: biologis-nautinnollisen seksuaalisuuskäsityksen voimistuminen, yksilöllistymiskehityksen kärjistyminen ja seksuaalisuutta määrittävien auktoriteettien hajoaminen pakottavat nuorimmat naiskirjoittajat kysymään, kuinka oma nautintoelämä tulisi elää ja kuinka seksuaalisuuden alueella olevaa vapautta tulisi käyttää. Yksi keino hallita valintaan liittyvää häpeän uhkaa on yrittää sitoutua selkeään seksuaalieettiseen normiin, jonka täyttäminen tarjoaa yksilölle hyväksyvän yhteisön, jumalasuhteen ja lupauksen täydellisestä onnen ja rakkauden täyttymyksestä. Yksilöllinen, nautintoa ja luonnollisuutta korostava käsitys seksuaalisuudesta tekee kilvoittelusta kuitenkin vaikeaa, sillä kahden toisiinsa sitoutuneen ihmisen välinen seksuaalinen nautinto on vaikea ymmärtää synniksi.

[Hengellisiin kirjoihin tutustuessa] luin ensimmäisen kerran, että naiminen on kielletty jos ei ole naimisissa. Se oli kova pala, mutta koska olin suorittava ihminen, aloin sitten toimia sen mukaan. Tein kaikkea mitä kirjoissa opetettiin ja [...] kävin kaiken maailman seminaarit siitä, mitä kaikkea pitää tehdä ollakseen kristitty. [...] Ennen 28. ikävuotta minulla oli seksiä seurustelusuhteissani. Sen jälkeen ei ollut 10 vuoteen. Olin kyllä kiukkuinen Jumalalle, että seksi oli kiellettyä. [...] Myöhemmin aloi[n] seurustella, ja ei-uskovan kanssa seurusteluun kai aina kuuluu seksi. Otin sen askeleen. Olin erään papin kanssa retriitissä keskustellut asiasta ja hän sanoi, että jos hän ajattelisi että seksi avioliiton ulkopuolella oli syntiä, hän ei olisi voinut vihkii avioliitossa elävää tytärtään. Nautin seurustelusuhteesta valtavasti aluksi enkä osannut tuntea sitä synniksi. En osaa vielääkään parhaalla tahdollaanikaan. (Jatta, 1964, A2)

Jatan kokemus nostaa esiin kristillisen seksuaalieettisen opetuksen sisältämät keskenään ristiriitaiset ulottuvuudet. Häpeä, joka syntyy suhteessa eri herätysliikkeiden tai kirkon

⁶²³ Myös Tosi Rakkaus Odottaa -liike korostaa opetuksessaan aviollisen seksin nautinnollista yliveritaisuutta: seksi on nautinnollisempaa avioliitossa ja liikkeen pääesitteen mukaan uskavaiset naiset jopa saavat muita ihmisiä enemmän orgasmeja. Opetuksessa on myös terapeuttiselle eetokselle tuttuja piirteitä. Esiaviollisesta seksistä kieltäytymisen nähdään osoittavan psyykkistä kypsyyttä ja esiaviollisiin suhteisiin liittyy erilaisia psyykkisiä ongelmia, kuten tunnevammat ja turvattomuus. Pohjimmiltaan kyse on parisuhteen onnistumisesta: esiaviollinen seksi voi estää parisuhteen kehittymistä, koska se vie huomion pois pääasiasta, eli parin henkisen ja psyykkisen yhteensopivuuden selvittämisestä. (Salomäki 2004, 210–215.)

viralliseen opetukseen, voi helpottaa yksittäisessä kohtaamisessa kirkon työntekijän kanssa. Evankelis-luterilaisen kirkon teologiien keskuudessa vallitseekin hyvin erilaisia tapoja ymmärtää parisuhteisiin liittyviä eettisiä kysymyksiä. Teologiien parisuhdekäsityksiä tutkineen teologi Jouko Kiiskin haastattelema 30 teologista yksi kolmasosa sitoutui kirkon viralliseen opetukseen, kun taas kaksi kolmasosaa näki, että seksisuhde on mahdollista myös vastuullisessa parisuhteessa. Vapaamielisemmin ajattelevat tyyppillisesti herätysliikkeisiin sitoutumattomat papit, teologian opiskelijat ja perheneuvojat.⁶²⁴ Jatan kohdalla juuri kirkon virallisen opetuksen avaraluonteinen tulkinta esiaviollisista suhteista vapautti hänet häpeästä nautintoon.

6.2 SAANKO OLLA MINÄ?

6.2.1 Vaiettu salaisuus

Käsittelen viimeisenä laajempaan kokonaisuuteen niiden nuorimpien kirjoittajien kokemuksia, jotka ovat ymmärtäneet oman seksuaalisuutensa tavalla tai toisella länsimaista ajattelua määrittävän *heteronormatiivisuuden* vastaiseksi. Heteronormatiivisuuden käsitteellä viitataan sellaiseen sosiaaliseen järjestykseen, joka erilaisten yhteiskunnallisten rakenteiden ja käytänteiden kautta ylläpitää ja uusintaa olettamusta heteroseksuaalisuuden normaaliudesta ja etuoikeutetusta asemasta yhteiskunnassa. Heteronormatiivisuuden kytkeytyä myös *hetero-oletuksen* käsite, joka viittaa ajatukseen siitä, että kaikki ihmiset ovat lähtökohtaisesti heteroseksuaaleja. Heteroseksuaalisuus nähdään tällöin ihmisen seksuaalisuuden normaalitilana – normina, jota vasten muita mahdollisia seksuaalisen halun ja nautinnon muotoja verrataan ja arvotetaan.⁶²⁵ Judith Butler kuvaa heteronormatiivisuuden luonnetta seksuaalista subjektiutta tuottavan heteroseksuaalisen matriisin käsitteellä. Butlerin mukaan heteroseksuaalisuuden normaalius edellyttää samalla kertaa käsityksiä siitä, millaista on epänormaali seksuaalisuus. Hyväksyttyjä heteroseksuaalisen identifiikaation paikkoja tuottava ja tarjoava heteroseksuaalinen matriisi tuottaa näin väistämättä myös abjekteja olentoja – niitä, jotka eivät ansaitse tulla tunnistetuksi täysivaltaisena subjektina, mutta joita tarvitaan normaalin subjektuuden määrittelemiseksi ja tunnistamiseksi. Hyväksytyksi subjektiksi tuleminen sosiaaliset ehdot vaativat yksilöä luopumaan – tiedostamattomalla ja tietoisella tasolla – siitä, mikä määrittää abjektia seksuaalisuutta.⁶²⁶

Yhdysvaltalainen kirjallisuudentutkija ja queer-teoreetikko Eve Kosofsky Sedgwick on samaan sävyyn korostanut sitä, kuinka heteroseksuaalisuus edellyttää jo määritelmällisesti homoseksuaalisuuden käsitettä, ja kuinka koko länsimainen moderni kulttuuri rakentuu hetero-homo-vastakkainasettelun varaan. Heteroseksuaalisuus on Sedgwickin mukaan sitä, mitä homoseksuaalisuus ei ole. Sedgwick puhuu erityisestä ”kaapin tietopista” (*the epistemology of the closet*), jolla hän viittaa koko länsimaisen tiedon rakentumista jäsentävään ajattelumalliin, joka nojaa julkisen ja salaisen, näkyvän ja verhotun

⁶²⁴ Kiiski 2006, 237–238.

⁶²⁵ Karkulehto 2007, 33.

⁶²⁶ Butler 1993, 3–4.

sekä tietämisen ja ei-tietämisen väliseen jännitteeseen.⁶²⁷ Juuri artikuloimaton ei-tietäminen, joka kuitenkin on tietämistä – Foucault’n termein eräänlainen diskursiivisen muodostelman kannalta määritelmällisesti tärkeä aukko paikka – määrittää heteronormista poikkeavaa seksuaalista toiseutta. Länsimaista seksuaalisuuskäsitystä määrittää tietoisuus siitä, että jollakin voi olla heteronormista poikkeava salaisuus. Julkiset salaisuudet, vaikenemiset ja erilaiset kiertoilmaisut ovat kaikki ”kaapin” artikuloimattomuuden ilmaisuja, jotka kuitenkin samalla rakentavat ja ylläpitävät käsityksiä häpeällisestä seksuaalisuudesta.⁶²⁸

Sanna Karkulehto on nostanut esiin länsimaista kulttuuria määrittävän kaksoisliikkeen: vaikka heteronormin vastaisista seksuaalisuuksista puhutaan julkisesti koko ajan ja ne ovat esillä erilaisissa mediaesityksissä entistä enemmän, pysyvät ne silti mystisesti piilossa. Kaikkea ei kuitenkaan haluta julkisesti sanoa ja seksuaalisuuspuhe on valikoivaa ja rajoittunutta. Karkulehdon mukaan etenkin todellisten henkilöiden osalta pidetään yhä yllä ”kaappia” esimerkiksi lehdistössä.⁶²⁹ Samaan tapaan yhteiskuntatieteilijä Merja Laitinen näkee, että vaikka homoseksuaalisuudesta puhutaan paljon julkisuudessa, voi sen henkilökohtainen paljastaminen olla elämänmittainen prosessi.⁶³⁰ Kaapin tietoteoria onkin subjektiutta ja identiteettiä rakentava tila. Kun oma seksuaalisuus paljastuu sosiaalisten odotusten vastaiseksi, ihmisen ensimmäisenä reaktiona on usein piiloutuminen ”kaappiin”. Tässä mielessä kaappi on tabun merkittäjä. Samaan tapaan kuin kaappi, myös tabu ylläpitää tietynlaista sosiaalista järjestystä ja on sosiaalisesti säädelty. Tabuun liittyvä voimakas torjunta, sosiaalinen kielto ja epäpyhyden luonne vaientavat ja estävät yksilöä paljastamasta omia salaisia tuntemuksiaan muille. Kyseessä on häpeän vaientava voima.⁶³¹

Homoseksuaalisuus oli perheessäni aivan tabu. Jos esim. TV:ssä puhuttiin siitä, äitini viestitti heti hyvin suurta vastenmielisyyttään. Joskus murrosikäisenä sanoin ohimennen eräälle kaverilleni, että luulen olevani homo. Hän siihen totesi, että hyi, hyi. Ja niinhän minäkin sitten totesin mielessäni. Eräs siskoistani [...] muutti [...] Ruotsiin lesbosuhteeseen. Äitini riitautui siinä hänen kanssaan ja aikalailla hylkäsi siskoni. Vieläkään heillä ei ole kunnon suhdetta. Homoseksuaalisuus oli minulle niin tabu, että en millään halunnut myöntää itselleni olevani sellainen. [Opiskellessani] tulin uskoon ja ryhdyin seurustelemaan. Ennen kihloihin menoa koin kuitenkin tärkeäksi sanoa, että luulen olevani homo. Tähän silloinen tyttöystäväni totesi, että meillähän on kaikilla sellaisia ajatuksia toisinaan, ja ne ovat ihan normaaleja. Niinpä siinä sitten kävi, että menin naimisiin, saimme kolme lasta. Toisaalta olin kovasti onnellinen, lapset on ihania. Seksipuoli ei ollut kivaa, mutta selvisin siitä ajattelemalla aina aktin aikana jotain homoseksuaalisia ajatuksia. Lisäksi meillä oli joitakin fetissejä, jotka auttoivat asiaa. (Mikael, 1960, A2)

⁶²⁷ On syytä panna merkkeille, että tämän tutkimuksen häpeäkirjeistä koostuva aineisto ja sen keräämisprosessi ovat jo itsessään rakentuneet tämän ajattelumallin varaan. Kirjoittajia on pyydetty paljastamaan ja tuomaan tietyllä tapaa julkiseksi omia henkilökohtaisia salaisuuksia ja häpeällisiä kokemuksiaan.

⁶²⁸ Sedgwick 1990, 2–3, 11; Karkulehto 2007, 60–61; Karkulehto 2011, 83–84; Kekki 2004, 32–33.

⁶²⁹ Karkulehto 2007, 61–62; Karkulehto 2011, 58.

⁶³⁰ Laitinen 2009, 236.

⁶³¹ Laitinen 2009, 226–227, 236.

Homoseksuaalisuudella on nuorimpien kirjoittajien kokemuksissa usein samankaltainen asema kuin tytön seksuaalisuudella oli aineiston vanhimille naiskirjoittajille. Homoseksuaalisuus on pyhää kulttuurista järjestystä uhkaavaa likaa ja epäpyhää, jonka tabuluonnetta pidetään yllä kollektiivisesti. Se näyttäytyy häpäisevänä likana ("hyi, hyi") jopa Mikaelille itselleen niin, että kiellettyjen tuntemusten myöntäminen itselle tuntui mahdottomalta. Homoseksuaalisuuden tabuluonteeseen liittyvä sosiaalisen kuoleman uhka on Mikaelille hyvin konkreettinen ja läheinen, sillä hänen siskonsa joutui äitinsä hylkäämäksi astuessaan omasta kaapistaan ulos. Kaappi vaientaakin yksilön kokemuksen todellisesta minästä ja rakentaa subjektiutta, joka lunastaa oikeuden elää vain valehtelun, peittelyn ja teeskentelyn avulla. Kaappi rajaa omaehtoisen toiminnan mahdollisuudet minimiin ja ohjaa yksilöä kohti normaalina pidettyä heteroseksuaalista elämänmittaa.

Homoseksuaalisuus oli kuin painesäiliössä oleva asia elämässäni: päivisin oli kuin kuka tahansa hetero perheen isä, varsin onnellinenkin. Mutta usein iltaisin kuin jäin yksin, itkin lohdutonta itkua. Olin niin yksin, elämäni oli näytelmää, jossa yritin täyttää heteron mittaa, mutta koskaan en sitä pystynyt täyttämään. Koin itseni niin läpi juurin syntiseksi. Kun kirkossa synnintunnustuksessa todettiin, että olemme tehneet syntiä sanoin, teoin ja töin, niin se ei koskaan puhutellut minua. Koska koin, että teon syntini olivat vain pintalumetta minun todellisesta läpeensä syntisestä olemuksestani, koin olevani pelkkä paskaläjä. Olin niin arvoton. Ei ollut ketään, joka olisi pystynyt antamaan minulle lupaa olla olemassa, lupaa hengittää. Niin, oikein ahdistuksen keskellä minusta tuntui, että minulla ei ole edes lupaa hengittää, niin arvoton olen. (Mikael, 1960, A2)

Ihastuin ensimmäisen kerran 4. luokalla luokkani yhteen tyttöön. Parhaan luokkakaverini kanssa (tyttö) molemmat tykkäsimme tästä tytöstä. Olin tullut uskoon samoihin aikoihin (10-vuotiaana), tämä paras luokkakaverinikin oli uskossa ja juttelimme asiasta. Tämä uskova ystäväni sanoi minulle yksi päivä, ettei ole oikein tykätä tytöistä ja unohti jutun. Sen jälkeen en kertonut hänelle omista ihastuksistani, vaan juttelimme vain pojista, vaikken tosissani koskaan heihin ihastunut, menin mukaan "leikkiin". (Annu, 1965, A2)

Onnellisista hetkistä huolimatta Mikael kokee elämänsä olevan perusteitaan myöten näytelmää. Annulle todellisen minän kätkeminen tarkoittaa puolestaan "leikkiin" ryhtymistä. Tunnistetuksi ja hyväksytyksi tuleminen saavutetaan todellisesta minästä luopumalla. Vaikka kulttuuristen odotusten mukaan eläminen saattaakin suojata häpeältä, kokemus omasta itsestä rakentuu pohjimmiltaan arvottomuuden kokemukselle. Homoseksuaalisiin tuntemuksiin liittyvä häpeä voi saada ihmisen ajattelemaan, että heteroseksuaalinen rakkaus – "se oikea" – korjaa epänormaalin tilanteen normaaliksi.

Opiskeluaikana tutustuin naiseen, jonka kanssa ystävyystyimme ja tulimme todella läheisiksi. [...] Jonkin ajan kuluttua suhteeseemme tuli myös fyysistä läheisyyttä. Puhuimme asiasta, emme kokeneet sitä ihan oikeaksi - nimen omaa sen vuoksi, koska se oli epänormaalia ja Raamatunkin mukaan väärin (ystäväni oli tavallisesta luterilaisesta perheestä, mutta oli käynyt viime vuosina tiiviisti myös Vapaakirkon tapahtumissa ja koki tulleen siellä uskoon.). Ajattelimme, että kyllä tämä meidän suhteemme tästä normalisoituu, kun löydämme miehet.

Miehiä ei kuitenkaan näkynyt. Yritin viritellä muutaman kanssa jotain suhteen tapaista, mutta aina se jäi muutamaaan tapaamiseen. Ajattelin vain, etten vielä ole löytänyt sitä oikeaa, että kun se oikea löytyisi, niin kaikki normalisoituisi. Olin jo lukioajoilta rukoillut Jumalalta miestä eli puolisoa itselleni. Tilanne ja suhde ystäväni kanssa aiheutti paljon syyllisyyttä, huonoa omaatuntoa. Tunsin tekeväni syntiä ja tietysti peitin asian kaikilta. Minua ärsytti suunnattomasti, jos joku ylipäätään kysyi ystävästäni jotain, koska ajattelin, että toivottavasti hän ei vaan ajattele tai aavista mitään meistä. Asia oli niin hävettävää ja nolo. Ajattelin, että jos joku saisi tietää, niin minusta ei enää pidettäisi, ei hyväksyttäisi, muut naispuoliset ystäväni luulisivat, että yritän iskeä heidät, että ystävyyssuhteeni jostain syystä muuttuisivat jne. (Maiju, 1974, A2)

Merja Laitinen näkee, että homoseksuaalisuus on tabuna siinä mielessä erityinen, että sitä määrittää voimakkaasti kristinuskon heteroseksuaalista lisääntymistä painottava seksuaalietiikka. Tabun kytkeytyminen kristillisen synnin kategoriaan rajaa Laitisen mukaan ihmisyyttä voimakkaasti. Synniksi nimetty tabu rakentaa kokemusta omasta itsestä moraalisesti epäonnistuneena ja kunnioittomana ihmisenä.⁶³² Mikaelin kokemus itsestä pelkkänä ”paskalajänä” kuvaa juuri tabun ja synnin voimakasta kytköstä. ”Tekojen tasolla” tehdyt synnit eivät olleet Mikaelin mielestä mitään verrattuna kokemukseen omasta itsestä arvottomana ja kelpaamattomana. Juuri tässä paljastuu kristilliseen seksuaalieettisen opetuksen häpeään kytkeytyvä valta: vastakkainasettelu heteroseksuaalisuuden ja siitä poikkeavien seksuaalisuuksien välillä jakaa vahvasti ihmiset hyväksytyihin ja arvottomina hylättäviin.⁶³³ Suurin pelko voi tällöin olla oman salaisen syntisyyden paljastuminen muille. Tällainen pelko pakottaa kätkemään häpeällisen salaisuuden entistä syvemmälle itseän.

Rippikouluiässä aloin etsiä tarkoitusta olemiselleni ja ahdistukselleni erilaisuudesta. [...] Seurakunnan nuorten parissa vallitsi ”viidesläinen” henki ja asioita käsiteltiin melko mustavalkoisella tavalla. Koska ajatukseni itsestäni eivät tuolloin olleet muuttuneet tai selkiytyneet, eikä tyttöjen silmäily suinkaan helpottanut murrosiän kourissa edes seurakunta-nuorten hurskaassa seurassa, niin aloin tuntea suurta syyllisyyttä ajatuksistani. Pidin itseäni ilman muuta homoseksuaalina ja juuri sitä hehkutettiin seurakunnan sisäisessä nuorten lehdessä pahimpana syntinä heti Pyhän Hengen pilkan jälkeen, vaikka toisinaan muistettiin armostakin jotain sanoa. Häpesin itseäni jatkuvasti ja pelkäsin Raamatun kohtaa, jota nuorten illoissa toisinaan painotettiin: ”Ei ole mitään syntiä, joka ei tule ilmi...” [...] En tietenkään uskaltanut kertoa kenellekään itsestäni, vaan rukoilin ja itkin Jumalaa pyytäen että hän tekisi minusta paremman ja normaalin ihmisen. Homoaiheisissa keskusteluissa otin aina hiljaisen roolin, koska en halunnut leimautua. [...] Yritin hyvittää Jumalalle ja seurakunnalle syntisyyteni toimimalla vapaaehtoisena jokaisissa kissanristiäisissä ja annoin yhteen vaiheeseen jopa kymmenyksiäkin kolehtiin lukiota varten saadusta 350mk:n opintotuesta, mutta oloni ei helpottunut. Myöhemmin vuosia jälkeenpäin kuulin tuossa samaisessa seurakunnan nuorten porukassa olleen 5 nykyisin avointa elämää viettävää homoseksuaalia! Tuolloin hekin elivät vielä kaapissa. (Sara, 1976, A2)

⁶³² Laitinen 2009, 227.

⁶³³ Ks. Laitinen 2009, 238.

Filosofi ja sosiologi Georg Simmel on todennut, että salaisuus mahdollistaa yksilölle vapauden valita, millaisen esityksen hän antaa itsestään toisille. Hienotunteisuus – jota psykoanalyitikot Ikonen ja Rechartt pitävät häpeän rakentavana ja suojelevana ulottuvuutena – on juuri sitä, että keskinäisessä vuorovaikutuksessa kunnioitamme toistemme ”salaisuuden kehää”, jolla suojaamme persoonaamme.⁶³⁴ Tuula Juvonen tulkitseekin hienotunteisuuden luonnetta niin, että sen avulla voimme valita, ”haluammeko huomata salaisuuden vai olla niin kuin emme tietäisi siitä mitään”. Hienotunteisuudessa on kuitenkin koko ajan läsnä uhka siitä, että salaisuus paljastuu hallitsemattomasti muille ihmisille.⁶³⁵ Salaisuuden ylläpitoa voi joskus auttaa myös se, millaista sosiaalista roolia yksilö kantaa. Esimerkiksi uskonnollinen vakaumus tarjoaa vuonna 1965 syntyneelle Annulle ikään kuin luonnollisen selityksen heteroseksuaalisen elämän mittapuiden täyttymättömyydelle.⁶³⁶

Se, että olen uskossa, tuo jonkinlaisen suojan työpaikan ihmettelyyn, etten elä parisuhteessa. Ei minulle ole ääneen ihmetelty, mutta se ymmärretään, ettei uskova elä avoliitossa. Uskovaisuus tuo tekosyyä sille, etten ole miehen kanssa. (Annu, 1965, A2)

Seurakuntanuoreksi leimautumisella oli myös puolensa, sillä meikkaamaton, huolittelematon ulkonäköni, korvakoruttomat korvani ja väljät yksinkertaiset poikamaiset vaatteeni ajateltiin varmaankin ahdasmielisen uskovaisten pakollisiksi varusteiksi koulussa. Uskovaisilta ei odotettu seurusteluakaan samoin kuin muilta ikätovereilta. (Sara, 1976, A2)

Kaapissa pysyminen on ymmärrettävää, sillä homoseksuaalisuuteen liittyvä tabu on raskas taakka siihen liittyvän sosiaalisen hylkäämisen uhan vuoksi. Todellinen minä selviytyy tällöin vain, jos se pysyy piilossa. Homoseksuaalisuus ei kuitenkaan ole ainoa heteronormin vastainen seksuaalisuuden muoto, joka täytyy kätkeä. Esimerkiksi nautintoihin, jotka liittyvät erilaisiin alistamisen ja alistumisen rooli-leikkeihin, sitomiseen tai väkivallan kuvitelmiin, liittyy nuorimmilla kirjoittajilla häpeää, joka saa heidät varomaan paljastamasta omia mieltymyksiään muille.

Heräsin seksuaalisesti n. 12-vuoden iässä. [...] Monta vuotta käytin lähes kaiken vapaa-aikani kuvitteluun; kerroin mielessäni kiihdyttäviä tarinoita, joissa ei välttämättä tarvinnut olla suoranaista seksiä, kunhan niihin sisältyi tiettyjä sadomasokistisia piirteitä. En muista tunteneeni vielä tuossa vaiheessa syyllisyyttä tai häpeää Jumalan edessä, sillä en tiennyt tekeväni jotain kiellettyä. Sen tajusin vasta muutamia vuosia myöhemmin, kun jotain ”rohkeaa” romaania silmäillessäni huomasin, että mieltymykseni eivät olleetkaan puhtaasti yksilöllisiä ja henkilökohtaisia. Järkytyin siitä todella ja pidinkin 15-vuotiaana kuvittelussa lähes vuoden mittaisen paaston mieleni tervehdyttämiseksi. [...] Vaikka sisimmässäni tiesin olevani todella niin julma ja moraaliton, että nautin tuskan ja nöyryytyksien kuvittelemisesta, en pystynyt myöntämään sitä vuosiin itsellenikään. Selitin sen mieltymykseksi jännitykseen tai goottilaiseen kauhuun. Häpesin sitä sekä Jumalan että ihmisten edessä. Vasta kolmisen vuotta sit-

⁶³⁴ Simmel 2005, 172–175; Juvonen 2002, 164; Ikonen & Rechartt 1994, 148.

⁶³⁵ Juvonen 2002, 164.

⁶³⁶ Samasta ilmiöstä ks. myös Juvonen 2002, 243, erityisesti alaviite 92.

ten rohkaistuini ensi kertaa myöntämään asian hyvälle ystävälleni, jonka tiesin olevan seksuaaliasioissa itseäni vapaamielisempi. Voi sitä helpotusta, kun vuosikausien kiertelyn, salailun ja häpeän jälkeen joku vain totesi tyynesti, että mieltymyksensä kullakin! (Hilla, 1979, A2)

Toinen asia, mistä en tunne häpeää, saattaa kuulostaa kristityn ihmisen sanomana aika oudolta. Älkää silti lopettako lukemista! Olen tuntenut viehtymystä väkivaltaa kohtaan niin kauan kuin muistan. Vihaan oikeaa väkivaltaa enkä koskaan haluaisi vahingoittaa ketään tai tulla vahingoitetuksi. Mutta mielikuvat ja fantasiat väkivallasta ovat olleet läsnä pikkutyöstä asti, jo ennen kuin edes oikeastaan tiesin seksistä mitään. SM, sitominen ja alistuminen kiehtoivat minua jo ennen murrosikää. Löysin asioille nimet vasta myöhemmin. Olen ehdottoman feministi ja minusta kumppanuuteen kuuluu reiluus ja tasapuolisuus, kunnioitus ja lojaalius. Siksi olen kertonut näistä tunteista vain sellaisille kumppaneille, joiden olen vaistonnut tajua- van, että kyse on roolileikeistä, ei todellisuudesta. (Elise, 1974, A2)

Jo varhainen 1800-luvun seksologinen tutkimus nimesi ja leimasi Elisen ja Hillan nautintoelämän piirteet ”poikkeavaksi seksuaalisuudeksi”.⁶³⁷ Normaaliuden määritelmästä poikkeavan todellisen minän raottaminen muille ihmisille onkin riskialtista, sillä siihen liittyy aina hylätyksi tulemisen uhka. Hilla uskaltautuu viimein kertomaan tuntemuksistaan ihmiselle, jonka olettaa ”vapaamielisenä” hyväksyvän hänet sellaisena kuin hän on. Elise puolestaan luottaa ”vaistonsa” ja kertoo tunteistaan vain niille, joiden hän olettaa ymmärtävän hänen nautintonsa nousevan pelkistä roolileikeistä. Tämä näkyy myös hänen tavassaan puhutella kirjettä lukevia tutkijoita: toive siitä, ettei lukija lopeta lukemista, vaikka aihe onkin kristityn kirjoittamana outo, kuvastaa sitä uhkaa, joka oman minuuden häpeällisen puolen paljastumiseen liittyy. Varovaisuus kielii osaltaan myös siitä, kuinka vaikeaa häpeällä merkittyjen halujen ja nautintojen haltuunotto voi yksilölle olla. Homoseksuaalisuutta koskeva runsas julkinen puhe voi tarjota paljonkin hyväksytyksi tulemisen kokemuksia tarjoavia sisäisiä mallitarinoita omaa seksuaalisuuttaan kartoittavalle ihmiselle. Hillan ja Elisen tapauksessa omaa seksuaalisuutta leimaa kuitenkin voimakkaampi tabu, ja erityisesti Hillan on vaikea hyväksyä oman nautintoelämänsä erityistä luonnetta. Hänelle sadomasokismiin liittyvä nautinto oli samalla merkki oman itsen pohjimmaisesta moraalittomuudesta ja julmuudesta, josta hän koki häpeää niin ihmisten kuin Jumalankin edessä. Hillan kokemus heijastelee myös synnin ja heteroseksuaalisen järjestyksen rikkovan tabun kytköstä. Vuosikausien piilottelun lopetti vasta ystävän tarjoama ajatus siitä, että kyse on vain hänen yksilöllisestä mieltymyksestään. Samankaltainen kokemus on vuonna 1959 syntyneellä Jonnella, jonka elämää määrittä voimakkaasti kaapin logiikka. Hänelle transvestiivisuuden aiheuttamaa häpeän taakkaa helpottava apu löytyi kuitenkin Transtukipisteen auttavan puhelimen muodossa.

Käsitykseni mukaan tätä asiaa pidetään yleisesti hulluna, vastenmielisenä, älyttömänä, naurattavana, halveksittavana, omien pimeiden halujen tyydyttämisenä, syntinä ja Raamatun vastaisena. Ulkoa päin katsottuna se näyttäytyy tapahtumana, jossa mies pukeutuu naisten

⁶³⁷ Eerikäinen 2006, 32–33.

vaatteisiin ja toteutuu jokin tai joitakin yllä mainituista asioista. [...] Jostakin oli kuitenkin syntynyt käsitys, että naisten vaatteiden pukeminen ylle ei kuulunut miehelle tai siinä vaiheessa murrosikäiselle pojalle sallittuihin asioihin. Häpesin ja salasin asian kaikilta ja varmistin, että kukaan ei koskaan saisi siitä tietää. Sitten nämä tilanteet toistuivat. Tuli tarve kokeilla joitakin naisten vaatteita tai muita tavaroita ja tätä kokeilua seurasi aina häpeä ja syyllisyyden tunne. Yritin karistaa asian pois itsestäni ja luvata, että en enää koskaan sorru uudestaan sellaisiin juttuihin. Koetin selittää itselleni, että nämä jutut liittyivät seksuaalisuuteen ja ne loppuisivat luonnostaan sitten, kun solmisin avioliiton. Sain kuitenkin pian huomata, että näin ei ollut käynyt, vaan tilanteet tulivat vastaan yhä uudelleen ja uudelleen. Avioliiton myötä naisten vaatteisiin liittyvät jutut saivat uusia piirteitä ja myös uusia mahdollisuuksia. Mutta salaamisen, häpeän ja syyllisyyden taakka kasvoi kasvamistaan. En osaa sanoa, mihin suuntaan taakka oli suurempi, toisiin ihmisiin nähden vai uskon elämän suuntaan nähden, mutta kenellekään en ollut voinut kertoa kummastakaan puolesta. Sen olin vain todennut, että en pystynyt karistamaan asiaa itsestäni mitenkään, vaikka olin sitä yrittänyt monella tavalla luvata itselleni ja myös rukoillut, että Jumala ottaisi sen pois. [...] Löysin Setan ylläpitämästä Transtukipisteestä henkilön, johon ajattelin ottaa yhteyttä ja pääsinkin puhelinyhteyteen hänen kanssaan. Kerroin koko siihenastisen elämäni hänelle kaikine pukeutumisjuttuineen ja niistä seuranneet häpeät ja syyllisyydet. Hän kuunteli ja vastasi kysymyksiini ja sain kuulla, että en suinkaan ole ainoa maailmassa, joka kokee näin. Tämä puhelu vapautti minut taakastani ja saatoin alkaa ajatella tätäkin asiaa luonnollisena asiana. (Jonne, 1959, A2)

Kaikille aineiston kirjoittajille tällaista lohduttavaa oivallusta ei ole ollut kuitenkaan tarjolla. Näin ainoaksi vaihtoehdoksi jää häpeän kanssa eläminen ja sen sietäminen.

[M]inun häpeäni. koko elämäni on leimannut seksi" hulluuteni". olen normaali 30-vuotias mies normaalissa ammatissa. olen vauras ja keskiluokkainen. ja olen kaikilta salannut todellisen minäni. kuljen kaupungilla ilman alushousuja ja puristelen penikseni "puolitankoon" ja nautin jos joku huomaa. käytän kiihottavia latex ja nahka alusasuja. masturboin videoiden ja internetin avulla joka päivä. kierrän seksikauppojen "runkkukoppeja". matkustan ulkomaille harrastamaan seksiä ja jo lentokentällä olen aivan tilassa kun mietin tulevia kokemuksia. käyn uimahalleissa ja kuntosaleilla, koska minua kiihottaa kulkea alasti kun muut katselevat. olen vilautellut milloin missäkin puistossa muka "pissalla", nakurannoilla, sovituskojeissa, firman saunailloissa, bussissa, taloyhtiön remonttimiehille, pizzakuskeille, marjastajille. ja teen sen aina niin, että se näyttää vahingolta en ole koskaan jäänyt kiinni siitä, kohdistan aina sen vain yhdelle tai kahdelle ihmiselle. olen harrastanut maksullista seksiä ja pettänyt elämänkumppaniani satoja kertoja. ryhmäseksiä ventovieraiden kanssa ja ulkomaille seksibaarien pimeissä huoneissa olen yhden illan aikana harrastanut seksiä kymmenien tuntemattomien kanssa ja poistunut hotelliin yltäpäältä spermassa, halujeni väsyttämänä ja voittamana. olen harrastanut seksiä naimisissa olevien miesten ja naisten kanssa. pissa ja kakkaleikit ovat minulle tuttuja. istuin kerran miesten vessan pisuaarissa illan ulkomaille miesten virtsatessa päälleni. seksi hallitsee koko elämäni. ostin jopa asuntoni, niin että kukaan ei näe sisälle jolloin voin olla päivät alasti kotona. seksuaalisen laukeamisen jälkeen minulle tulee aina tyhjä ja paha olo. joudun puolustelemaan ja selittelemään itselleni tekojani. toisinaan häpeän. mutta toleranssi

kasvaa ja hävettää vähemmän. ja kukaan ei tiedä mitään. olen läheisteni mielestä hyvä ja rehti ihminen. suoraskäinen ja rehti. totuus on kaukana siitä. oikeasti olen aivan toisenlainen. minulle ei taida taivaspaikkaa olla. (Armas, 1974, A2)

Armas kokee, että koko hänen elämänsä leimaa ”seksihulluus” – eräänlainen seksuaalinen toiseus ja poikkeama normaalista. Sedgwickin hahmottelema teoria ”kaapin tietoteoriasta” kuvaa tässä kohtaa osuvasti häpeällisen seksuaalisen toiseuden rakentumisen logiikkaa sekä normaalin ja epänormaalin seksuaalisuuden määritelmällistä riippuvuutta toisistaan. Kaappiin kätketään se osa minuutta, joka uhkaa normaalia. Jopa Armas itse kirjoittaa itsestään kaksijakoisesti normaalin ja hullun kategorioiden kautta: hän on ”normaali” mies ”normaalissa” ammatissa, joka kuitenkin on ”aivan toisenlainen”. Jumasuhteessa salaisuuksia ei kuitenkaan ole, jolloin uhka taivaspaikan menettämisestä on todellinen.

6.2.2 Häpeälle pohjautuva minuus

Kaapin tietoteoria rakentaa subjektiutta, mutta sillä on myös identiteettejä luovaa valtaa. Omat seksuaaliset halut ja nautinnot tulevat ymmärretyiksi kulttuurissa vallitsevien seksuaalisuuden luokittelujen ja käsitystapojen avulla. Tällöin ne halut, jotka koetaan kielletyiksi ja torjutuiksi joko hyväksytään osaksi omaa minuutta tai niistä pyritään eroon. Lopputuloksena on joka tapauksessa seksuaalinen – ja joskus myös sukupuolinen – identifiointuminen. Oman itsen löytäminen ei tapahdu hetkessä. Omat tuntemukset voivat saada heijastuspintaa ja vahvistusta esimerkiksi ympäristön tarjoamista erilaisista vihjeistä. Myös suuret elämänmuutokset ja kokemus oman elämän tyydyttymättömyydestä ohjaavat monet kirjoittajat kohti syvempää elämänmuutosta.

Homoseksuaalinen puoleni pyrki yhä itsepintaisemmin esiin varsinkin kun lapset alkoivat olla isompia ja jäi aikaa itselle. Tällöin alkoi kysellä itseltään, että mitä minä elämältäni haluan. Kun aiemmin olin päättänyt, että vien homoseksuaalisuuteni mukaan haudaan ilman että sitä koskaan toteuttaisin. Mutta ei se mennytkään niin. Netistä löysin sellaisia kuvia, jotka esittivät sitä seksiä, jonka tiesin olevan minulle mieluista. [T]otesin vaimolleni, etten enää halua seksiä hänen kanssaan, se oli minulle liian suuri ponnistus. [Terapian] myötä minulle selvisi, että en minä millään voi ajatella elämäni kuin jotain näyttelysuoritusta, jossa minun on näyteltävä heteroa loppuun asti. [O]lemme edelleen ystäviä. Kolmatta osapuolta ei erossamme ollut. Prosessini on edelleen varsin kesken. Viime vuoden kävin terapiassa ei-uskovalla terapeutilla. Se oli kriisiterapiaa eroon valmistautuessa. (Mikael, 1960, A2)

Mikaelille homoseksuaaliksi tunnustautuminen oli pitkälinen prosessi, jonka aikana hän turvautui myös terapiaan. Ratkaisevaksi hetkeksi Mikaelin tarinassa hahmottuu se, kun Mikael näki internetissä kuvia seksistä, joka oli hänelle ”mieluista”. Muiden nuorimpien kirjoittajien tavoin myös Mikaelille juuri seksuaalinen nautinto paljastaa oman seksuaalisuuden – ja sitä kautta myös oman itsen – syvimmän olemuksen. Ero vanhimpiin mieskirjoittajiin on tässä kohtaa erityisen huomionarvoinen. Vanhemmille miehille homoseksuaalisuus näyttäytyi kulttuurin tarjoamien mallien varassa torjuttavana ja likaavana viettinä, joka vaiensi yksilön toimintakyvyn asettamalla hänet alimmaksi sosiaalisessa

hierarkiassa. 1900-luvun alkupuolen agraarikulttuurissa norminvastainen seksuaalinen kiinnostus puolestaan uhkasi hyväksyttävää maskuliinisuutta: halu naiseen oli välttämättömän osa maskuliinisuuden performaatiota. Sen sijaan Mikael – kaikista vaikeuksista ja kärsimyksestä huolimatta – kykenee kertomaan itsestään sisäisen mallitarinan, joka kannattelee ja tuottaa hänelle onnellisuuden hetkiä. Samaan sukupuoleen kohdistuva halu ja sen tarjoama tyydytys eivät näin ole enää nuorimpien kirjoittajien sosiaalisessa kentässä samalla lailla stigmatisoituja kuin aiemmin, vaan ne on mahdollista sitoa osaksi itseä ilman tuhoavan häpeän pelkoa. Myös Annu yrittää viimeiseen asti piilottaa ja päästä eroon seksuaalisuutensa todellisesta luonteesta. Rakkaus samaan sukupuoleen ei kuitenkaan katoa, ja käsitys itsestä naisia rakastavana naisena voimistuu ympäristön tarjoamien vinkkien myötä.

Kun löysin uuden naispuolisen kaverin itselleni, usein salaa aluksi ihastuin häneen. Ystävyys oli todellista ja vilpittöntä; olen kiltti ja avoin ihminen ja jaan ystävän kanssa itseäni avoimesti. Mutta sen, että koen vetoa naiseen olen aina jättänyt taka-alalle enkä ole kertonut asiasta ystävilleeni. Olen koittanut oikeasti katsoa vapaita miehiä ja puhua miehistä ystäväni kanssa samoin kuin hekin. Yhdelle miehelle osoitin sitten kiinnostukseni ja sen seurauksena koitimme seurustelua puolen vuoden ajan. Olin tällöin n. 33v. Siitä ei tullut mitään, hän tykkäsi minusta mutta totesi, että joku ei toimi. Läheisyys pysyi käsi kädessä ja halaus –linjalla, en antanut hänen suudella itseäni. Koin hänetkin kuin veljenä. Joskus televisiosta tuli joku lesbo-filmi, jotka vetosivat minuun kuin kuuma veitsi voihin. Haaveilin suhteesta naiseen. (Annu, 1965, A2)

Seurusteluyritys miehen kanssa ei tarjoa hänelle tunne-elämän tasolla tyydytystä, mutta ”lesbo-filmit” uppoavat häneen kuin ”veitsi voihin”. Juuri lupaus nautinnollisemmasta eroottisesta elämästä ohjaa monia kirjoittajia pohtimaan omaa seksuaalista identiteettiään tarkemmin. ”Lesbo-filmit” ja eroottiset kuvat internetissä vihjaavat omimmasta nautinnosta ja näin vahvistavat yksilön käsitystä oman seksuaalisuuden todellisesta luonteesta. Nautinnolla on kaapin häpäisevää valtaa murtavaa voimaa. Sukupuolentutkija Jenny Kangasvuo on todennut, että heteroseksuaaliseen järjestykseen pakottavassa kulttuurissa ei-heteroseksuaalisen identiteetin rakentaminen ”vaatii aina sen ristiriidan havaitsemista, joka syntyy omien tunteiden ja heteronormatiivisen olettamuksen välille”.⁶³⁸ Mikaelille ja Annulle tämä ristiriita tuli näkyväksi juuri ympäristön tarjoamien nautinnollisten vihjeiden myötä. Samalla Mikaelin ja Annun kirjeet kertovat siitä voimasta, joka erilaisilla mediaesityksillä, kuten tv-sarjoilla, elokuvilla ja internetillä on yksilön identiteettityön ja toimijuuden kannalta.

Etsin kuumeisesti tietoa homoseksuaalisuudesta internetin kautta ja rohkaistuin jopa chattiin keskustelemaan aiheesta. Se tarjosi mahdollisuuden ensikertaa esiintyä omana itsenään mielipiteineen kaikkineen, vaikkakin anonyymisti. (Sara, 1976, A2)

⁶³⁸ Kangasvuo 2006, 201.

Homoseksuaalisuuden lisääntynyt näkyvyys suomalaisessa mediassa on tuottanut enemmän sellaisia identiteettipositioita, jotka voivat tarjota heijastuspintaa omille piiloteuille tuntemuksille ja tarjoavat konkreettisia keinoja häpeän vaientaman minän sanoittamiseksi.⁶³⁹ Toisaalta medialla on aivan yhtä voimakas valta herättää häpeän ja hylätyksi tulemisen kokemuksia.

Tuolloin (1997) velloi jostain syystä homous ja kirkko muutenkin mediassa. Puhuttiin siitä ettei kirkon virkaan homoilla ole asiaa. Sydän vereslihalla päätin etten kelpaa kirkkoon töihin. En voisi valehdella olevani muuta, enkä kokenut enää pystyväni opettamaan nuorille toista, koska elin itse väärin. Yritin vielä kerran muuttua ja kokeilin uudenlaista lähestymistapaa. Aloitin seurustelun miehen kanssa. Rukoilin asian puolesta ja toivoin itsessäni muutosta, kunhan vain totun ajatukseen. Mies oli alusta alkaen vakavissani suhteeni ja kilttinä uskoavaisena tyttönä sain anteeksi, koska en halunnut esiaviollista seksiä hänen kanssaan. Todelisuudessa tunsin kuitenkin inhoa asiaa kohtaan. En olis voinut kuvitellakaan itseäni sänkyyn miehen kanssa. Suhde ajautui karille puolesta vuodessa, eikä minusta tullut vielääkään normaalia. (Sara, 1976, A2)

1990-luvun loppupuolella käyty julkinen keskustelu kirkon ja homoseksuaalisuuden suhteesta herätti Sarassa vielä kerran halun ”normalisoitua” ja tulla sitä kautta hyväksytyksi kirkon yhteyteen. Rukoileminen ja itsensä pakottaminen inhoa herättävään heteroseksuaaliseen suhteeseen eivät kuitenkaan tarjoa apua. Queer-teoreettinen lähtökohta sukupuolen ja seksuaalisuuden rakentuneisuudesta ja häilyvyydestä tarkoittaa samalla sitä, etteivät myöskään seksuaaliset identiteetit ole lopullisia tai pysyviä. Ne ovat eränläisiä annettuja subjektiuden muotoja tai positioita, joita yksilö voi tavoitella tai joihin voi tarvittaessa ottaa myös kriittisen suhteen. Subjektius muotoutuu tässä prosessinomaisessa suhteessa tarjolla oleviin identiteettipositioihin. Näin eletty identiteetti voi saada hyvin erilaisia ja poikkeavia muotoja verrattuna siihen vakaan ja pysyvän seksuaali-identiteetin käsitykseen, josta erilaiset oppikirjat ja media puhuvat.⁶⁴⁰ Saran kokemus kuvaa juuri tätä subjektiuden dynaamista luonnetta: stigmatisoitu identiteetti ei houkuta tulemaan ulos kaapista, mutta identifioituminen vallitsevien normaalin seksuaalisuuden määritelmien mukaisesti tuntuu myös vaikealta, sillä ”jokin” itsessä hangoittelee vastaan. Näin ihminen voi jäädä häilymään erilaisten määritelmien välille: halut, nautinnon ja käsitys itsestä eivät sovi keskenään yhteen. Aineistossa on useita kirjeitä, joissa kirjoittajan käsitystä itsestä määrittää kaksoisliike abjektinomaista homoseksuaalista identiteettiä kohti ja siitä pois. Tämä häilyvyys vaikuttaa myös siihen, kuinka kirjoittajat kokevat olevansa olemassa sukupuolisina: esimerkiksi rakkaus naista kohtaan voi kyseenalaistaa samalla ihmisen kokemuksen naissukupuoleen kuulumisesta.

Muutin 19-vuotiaana toiselle paikkakunnalle töihin ja aloitin itsenäisen elämän. En ajatellut itseäni naisena vaan ajattelin, että minä olen minä ja piste. Olen aina ollut vähän poikamainen, aikanaan kun rinnat alkoivat kasvaa alkuun vierastin niitä mutta sitten hyväksyin itseni, naisen vartalon saatuaani en enää halunnutkaan olla poika. Yläasteella olin ihastunut

⁶³⁹ Ks. Rossi 2003, 151–158; Karkulehto 2011, 36–37.

⁶⁴⁰ Kangasvuo 2006, 198–199; Kaskisaari 2000, 31–32.

yhteen toiseen luokkani tyttöön, koko yläasteen ajan. En tietoisesti ajatellut olevani "erilainen", ja 17-19 vuotiaana kuljinkin yhden pojan kanssa kuin paita ja peppu. Hän rakasti minua, minä koin hänet veljenä. En koskaan puhunut hänelle että epäilen olevani lesbo, mitä sanaa vieläkin vierastan enkä osaa itseäni nimetä tuon nimikkeen alle. Rukoilin, että rakastuisin tuohon poikaan jonka seurassa viihdyin, mutta "en tuntenut mitään"... olin kuin veljeni kanssa. [...] Olisin ollut reilu jos olisin pystynyt kertomaan rehellisesti mitä aavistin itsessäni; ehkä pystyisin rakastamaan vain naista. (Annu, 1965, A2)

Aikaa ja kärsivällisyyttä on tarvittu paljon. Minulla kesti todella kauan myöntää itselleni, että olen lesbo. En pidä tuosta sanasta vieläkään. Ymmärsin ja tajusin koko ajan, että rakastan naista, mutta jotenkin aina ajattelin, että olen siitä huolimatta normaali ja hetero. En ollut koskaan aikaisemmin katsellut naisia "sillä silmällä", enkä kyllä sen jälkeenkään. Hän riittää minulle. (Maiju, 1974, A2)

Maijulle lesboidentiteetti tuntui vieraalta, ja sen omaksi ottamiseen vei kauan aikaa. Vaikka hänen kiintymyksensä kohdistui samaa sukupuolta olevaan ihmiseen, hän ajatteli kaikesta huolimatta olevansa "normaali ja hetero". Maijun identifioitumista lesboksi lienee vaikeuttanut se, että hän koki suhteensa naiseen ainutkertaisena. Ajatus muut suhteet poissulkevasta "yhdestä ainoasta todesta rakkaudesta" täyttää (heteroseksuaalisista) parisuhdetta perinteisesti määrittävän romanttisen rakkauden kulttuurisen perustarinan mitat tarjoten kulttuurisesti hyväksyttävän ja kunniallisen muodon seksuaalisuudelle.⁶⁴¹ Samalla se tarjoaa mahdollisuuden väistää lesbon identiteettiin liittyvää stigmaa ("en pidä tuosta sanasta vieläkään"). Erving Goffman kuvaa, kuinka stigmalla merkitty ihminen voi näyttäytyä muiden silmissä epäihmisenä. Stigma kiinnittää ympäristön huomion ja hallitsee yksilöä koskevia käsityksiä niin, että se peittää alleen yksilön muut piirteet. Stigma myös oikeuttaa tietoisien ja tiedostamattoman syrjinnän kantajaansa kohtaan.⁶⁴² Stigman mukanaan tuoma monimuotoinen sosiaalinen uhka saakin Maijun vierastamaan koko termiä. Toisaalta aineiston nuorimpien kirjoittajien joukossa on myös niitä, joille identifioituminen homoseksuaaliksi on kaikesta uhkaavuudestaan huolimatta vapauttanut vielä suuremmasta häpeästä. Esimerkiksi vuonna 1973 syntyneelle Elsin avioliittoon liittyvät voimakkaat häpeäkokemukset ovat lähtökohtana oman seksuaalisuuden uudelleenarvioimiselle.

Menin naimisiin miehen kanssa jonka kanssa olin avioliitossa. Suhde muuttui kauheaksi naimisiin menon jälkeen. Avioliitto oli vaikea. Hän käytti toisia naisia. Lisäksi hän hakkasi minua. Hän epäili minua jatkuvasti pettämisestä.(mikä ei ollut totta) Koin seksuaalista väkivaltaa avioliitossa. Hänen kautta sain mm. sukupuolitauteja. Aina en päässyt kotiin. Olin rikki seksuaalisesti. Pelkäsin miehiä. Seksuaalisuudesta oli tullut välttämätön paha. Minut syyllistettiin, kun erosin miehestä. Veljeni ei halua pitää minuun yhteyttä. Osa ihmisistä paheksuvat eroani. Erään henkilön mielestä minuun kohdistunut väkivalta ja pettämiset johtuvat siitä, etten rakastellut tarpeeksi miehen kanssa. Entinen mies häiritsee edelleen minua puhelin soitoin ja haukkumalla minua. [...] Eroaminen tästä miehestä ja seksuaali-identiteetin

⁶⁴¹ Kaskisaari 1998, 276.

⁶⁴² Goffman 1990, 13–15.

uudelleen rakentaminen tulivat samaan aikaan. Nykyään pystyn nauttimaan seksuaalisuudestani aidosti ensimmäistä kertaa elämässäni. Koen, että olen löytänyt ihmisen, naisen joka ymmärtää minua ja välittää aidosti minusta. Tärkeintä suhteessamme on toisten tukeminen ja yhteisen ajan viettäminen, seksi ei ole tärkeintä vaikka sitäkin on ja se on nautittavaa. (Elsi, 1973, A2)

Homoseksuaalisen identiteetin omaksumiseen ei ole vain yhtä tietä, eikä prosessi välttämättä kulje kaapin kautta. Väkivaltaisesta ja alistavasta parisuhteesta eroamisen jälkeen Elsi kokee löytäneensä ihmisen, joka aidosti ymmärtää ja välittää hänestä. Suhde naiseen tarjoaa hänelle niitä eroottisia ja emotionaalisia kokemuksia, joista hän jäi avioliitossaan paitsi. Homoseksuaalinen identiteetti tuntuu omalta, koska se tarjoaa hänelle mahdollisuuden terapeutin eetosmittapuilla täydelliseen parisuhteeseen. Aidon seksuaalisen nautinnon lisäksi hän saa myös rakkauden, hyväksytyksi ja ymmärretyksi tulemisen sekä vastavuoroisen tukemisen kokemuksia.

Edellä olleet sitaattit kuvaavat kukin omalla tavallaan sitä, kuinka häpeä on erottamaton osa identiteettejä synnyttävää prosessia. Häpeä ikään kuin rajaa sen tilan, jossa kysymys omasta identiteetistä kärjistyy. Eve Kosofsky Sedgwick puhuu queer-performaatiosta – stigmaan ja häpeään kytkeytyvästä uutta olemista ja uusia merkityksiä luovasta strategiasta. Koska normienvastainen identiteetti perustuu häpeälle, on häpeä otettava haltuun ja valjastettava osaksi luovaa muutosta, joka synnyttää stigmatisoidut identiteetit synnyttäväksi yhä uudelleen.⁶⁴³ Sedgwickin näkemys häpeän luonteesta selventää seksuaalisuuteen liittyvästä häpeästä kirjoittamisen ja kertomisen tärkeyttä. Kirjoitusprosessi liittyy kiinteästi oman identiteetin, halun ja identifioitumisen – omaksi itseksi tulemisen – kysymyksiin. Kyse on häpeällisen historian haltuunotosta. Monille kirjoittajille häpeästä kirjoittaminen on samalla oman identiteetin vahvistamista ja paikalleen asettamista. Esimerkiksi vuonna 1974 syntynyt Johannes kertoo itsestään seuraavasti:

[S]ukupuolisuuden osalta minun tarinani poikkeaa varmasti kaikista - tai melkein kaikista - muista ja täydentää ehkä siten sukupuolisuuksien ja seksuaalisuuksien kirjoja. [...] Synnyin tunnustettavasti poikalapseksi, mutta olen ollut aina hyvin pieni ja fyysisesti heikko - ja siksi kouluaikoina hyvin kiusattu. En uskaltanut lähestyä tyttöjä, koska oletin lähtökohtaisesti, että he tietävät minut ja maineeni eikä kukaan ilkeäisi "olla minun kanssa". Vasta 22-vuotiaana seurustelin ja olin sukupuoliyhteydessä ensi kerran, ja vaikka minulla ja silloisella tyttöystävällä oli aika vähän yhteistä, venähti seurustelu monivuotiseksi. Vasta se, että hän hyväksyi minut - pienen, hennon, epämaskuliinisen - lähelleen ja seksuaaliseen suhteeseen, avasi minussa ne lukot jotka olivat kahlinneet minua vuosikaudet. Ymmärsin olevani pohjimmitani paljon feminiinisempi kuin mitä "mieheltä" sallitaan. Aloin kutsua itseäni tyttöpojaksi ja transgenderiksi. On ironista, että tämä piirre minussa kävi hänelle sittemmin kestämatömäksi ja lopulta tarveli parisuhteemme, mikä tosin ei harmita (eikä harmittanut) minua. [...] Pidän tärkeimpänä silti sitä, etten ole "mies" enkä "nainen" vaan sijoitun perinteisten sukupuolisuuksien välimaastoon. Transseksuaali en ole, vaan olen kotona omassa kehossani,

⁶⁴³ Sedgwick 2003, 61–64.

mutta käyttäydyn arkielämässäni naisen tavoin; näytän lähinnä ”miespuoliselta androgyyniltä”, harrastankin monia samoja asioita kuin miehet, mutta myös samoja kuin naiset, ja olen aina kotonani enemmän tyttöjen tai naisten ryhmässä. Lisäksi koen itseni fyysisesti pieneksi ja heiveröiseksi, ja kuuluvaksi yhteiskunnallisesti alistettuun ryhmään. Myös seksuaalisuuteni on feminiininen; tunnen kyllä vetoa aika lailla yksinomaan naisia/tyttöjä kohtaan, mutta olen fantasioissani aina antautuvassa seksiroolissa (toki tosielämässäkin jos tapahuu!) ja olen myös pidättyvä mm. tekemään aloitteita. (Johannes, 1974, A2)

Johanneksen häpeäntunteet nousevat hänen ruumiillisesta olemuksestaan, joka rikkoo maskuliinisuuden vallitsevia normeja. Johannes ohjaa häpeäänsä kohti uudenlaisia olemisen muotoja: hän ei ole mies eikä nainen, ei transseksuaali vaan pikemminkin ”miespuolinen androgyyni”, joka elää sukupuolien välimaastossa ylittäen sujuvasti sukupuolten välisiä rajoja ja normeja. Myös seksuaalisuudeltaan Johannes kokee olevansa jotakin muuta kuin perinteinen mies. Vaikka hän tuntee vetoa yksinomaan naisia kohtaan, haluaa hän olla mieluiten ”antautuvassa seksiroolissa”. Maskuliinisuuteen liittyvän häpeän kääntäminen voimavaraksi raivaa Johannekselle tilaa olla oma itsensä (”olen kotonani omassa ruumiissani”) ja vapauden elää mielikuvien ja tekojen tasolla häpeällisen epämaskuliinisena pidettyä, mutta juuri hänelle nautinnollista seksuaalisuutta todeksi.⁶⁴⁴

Häpeä luo identiteettiä myös luomalla erilaisia yhteyksiä niiden välille, jotka jakavat saman häpeän. Sedgwick näkee, että häpeänkokemukseen sisältyy samalla kyky asettua toisen samalla lailla tuntevan asemaan. Häpeä on kommunikaatiota. Häpeä yksilöi ja asettaa yksilön yhteisön silmätikuksi, mutta samanaikaisesti kykenemme myötäelämään toisen ihmisen häpeää ja stigmaa, jos olemme itse sille alttiita.⁶⁴⁵ Johanneksen kokemus yhteiskunnallisesti alistettuun ryhmään kuulumisesta on juuri tällaista häpeän myötäelämisen kautta identifioitumista. Häpeän yhteyttä luova ulottuvuus tarjoaa paikan elää tunnistettuna – vaikkakin häpeän merkitsemänä. Näin sosiaalisen torjunnan uhka on myös mahdollisuus elämään toisten ihmisten yhteydessä.

Tuntuu, että minun elämän mahdollisuus on olemassa koska on mahdollista löytää ihminen jonka kanssa jakaa elämänsä. Tulen varmaan ottamaan yhteyttä toisiin uskoviin naisia rakastaviin naisiin ja jakamaan yhteyttä ja olla sosiaalisesti avoin tämän asian kanssa. (Annu, 1965, A2)

6.2.3 Synti vai kelpaamaton olemus?

Tarkastelen seuraavaksi kysymystä siitä, millaiseksi nuorimman ikäluokan ei-heteroseksuaalisesti tuntevat kirjoittajat näkevät oman seksuaalisuutensa suhteessa kristilliseen seksuaalieettiseen opetukseen. Viimeisen kuudenkymmenen vuoden aikana Suomen evankelis-luterilaisen kirkon merkittävimmät ja kiistellyimmät keskustelunaiheet ovat liittyneet juuri sukupuolen ja seksuaalisuuden kysymyksiin. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ylin päättävä toimielin, kirkolliskokous, on joutunut sodan jälkeen päättämään kirkon suhtautumisesta avioliitosta eronneiden uudelleenvihkimiseen, nais-

⁶⁴⁴ Ks. myös Juvonen 2006, 77.

⁶⁴⁵ Sedgwick 2003, 36–37.

pappeuteen sekä – viimeisimpänä – samaa sukupuolta olevien parisuhteisiin.⁶⁴⁶ Jo kysymyksessä eronneiden vihkimisestä olivat läsnä myöhemmissäkin keskusteluissa esiin nousseet elementit: *Raamatun* näkemys käsiteltävästä asiasta, kirkon perinteinen toimintatapa sekä yhteiskunnallinen muutos.⁶⁴⁷ Viime vuosikymmenien merkittävin ja paljon julkisuutta saanut kirkollinen keskustelu on koskenut kysymystä siitä, tulisiko kirkon siunata rekisteröidyssä parisuhteessa eläviä henkilöitä ja hyväksyä työntekijöikseen henkilöitä, jotka elävät (rekisteröidyssä) parisuhteessa samaa sukupuolta olevan henkilön kanssa. Myös tässä keskustelussa keskeisinä elementteinä ovat olleet ne *Raamatun* kohdat, jotka tulkitaan homoseksuaalisuuden kieltäviksi, seksuaalisuutta koskeva yhteiskunnallinen muutos sekä perinteinen käsitys naisen ja miehen välisen avioliiton luonnollisuudesta ja ensisijaisuudesta.⁶⁴⁸

Viime vuosikymmenten kirkollista keskustelua vasten tarkasteltuna on ymmärrettävää, että heteronormin vastainen seksuaalisuus problematisoi nuorimmille kirjoittajille suhteen yhtä lailla niin kanssaihmiisiin kuin Jumalaankin. Jumalasuhteessa häpeä on piinaavinta: muilta ihmisiltä oman seksuaalisuuden luonne on kätkevässä, mutta Jumala näkee totuuden joka hetki. Esimerkiksi naiseen rakastunut Maiju koki tehneensä syntiä ja joutuvansa sen vuoksi kadotukseen.

Pelkäsin [ihmisille paljastumisen lisäksi] myös Jumalaa ja Hänen suhtautumistaan. Ajattelin, ettei tämä ole oikein, näin ei saisi tapahtua. Pelkäsin, että joudun tämän vuoksi helvettiin. Mietin kyllä sitä, että mikä tässä on niin suuri synti, että joutuisin sinne? On niitä pahempiakin asioita, mitä ihmiset tekevät toisilleen ja minä vain satun rakastamaan ihmistä, joka on kanssani samaa sukupuolta. Toisaalta ajattelin, että ilman Jumalaa emme olisi edes tavanneet – Hän olisi voinut järjestää asiat niin, että emme olisi kohdanneet. Toisaalta ajattelin, että onko tämä kaikki kuitenkin minun omaa valintaani ja olen tehnyt väärän valinnan, koska Raamatussa kuitenkin selkeästi sanotaan, ettei näin saa olla jne. Suhteeni Jumalaan on siis vähän vaihdellut. Riippunut tilanteesta, miten olen ajatellut Hänestä ja miten olen ajatellut Hänen suhtautuvan minuun. (Maiju, 1974, A2)

⁶⁴⁶ Juva 2003, 23–26.

⁶⁴⁷ Juva 2003, 23–28.

⁶⁴⁸ Ratinen 2008b. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piirissä parisuhdelain valmistelua seurattiin varsin tiiviisti alusta saakka. Lausunnossaan Oikeusministeriön asettaman työryhmän mietinnöstä (LSSOP 1999.) Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkohallitus kiinnitti huomiota siihen, ettei työryhmässä ollut mukana kirkon edustajia, eikä heitä ollut kuultu työryhmän asiantuntijoina, "vaikka asiaan sisältyy merkittäviä periaatteellisia ja eettisiä kysymyksiä", jotka koskettavat "syvältä perhettä, avioliittoa, seksuaalisuutta ja kansalaisten yhdenvertaisuutta". (KHLO 1999.) Kirkkohallitus asettiikin lausunnossaan vastustamaan mietinnössä ehdotettua samaa sukupuolta olevien parisuhteiden virallistamista. Kirkkohallituksen mukaan miehen ja naisen välistä avioliittoa oli pidettävä perustavana yhdessä elämisen muotona, jolle yhteiskunnan tuli antaa kaikki mahdollinen tuki. Näin avioliiton rinnalle ei tulisi perustaa "siihen rinnastettavia instituutioita", vaan "erilaisissa yhteistalouksissa asuvien asemaan liittyviä epäkohtia" tulisi pyrkiä korjaamaan sellaisen neutraalin asuinkumppanuuden rekisteröintimallin kautta, joka ei olisi sidottu seksuaaliseen suuntautumiseen ja joka selvästi poikkeaisi avioliitosta. (KHLO 1999.)

Maijun jumalasuhdetta määrittää sama seksuaalisuutta koskevien diskurssien lisääntymiseen ja hajaantumiseen sekä individualisointiprosessin syvenemiseen liittyvä epävarmuus kuin hyvin monilla muilla nuorimman ikäluokan kirjoittajilla. Yhtäältä kristillinen Jumala on rakkauden Jumala, joka johdattaa Maijun elämään hyvää tuovaa rakkautta. Toisaalta kristinuskon Jumala on *Raamatussa* asettanut pysyviä seksuaalisuutta koskevia normeja, joiden rikkominen vie ihmisen suoraan kadotukseen. Maiju kokee, että *Raamattu* kieltää selkeästi sen, "ettei näin saa olla". Maijun kohdalla ongelman ydin on siinä, että hän ei tiedä, *miten* tarkalleen ottaen ei saisi olla. Rakkaus samaan sukupuoleen on hänelle asia, johon hän ei itse ole voinut vaikuttaa. Kyse voi olla jopa Jumalan johdatuksesta, jolloin asiaa on vaikea pitää syntinä. Jos taas kyse on omasta kielletystä valinnasta, asia saa kokonaan toisenlaisen luonteen. Maiju kyselee itseltään, tekikö hän kielletyn valinnan vai oliko hänen rakastumisensa jotakin, mihin hänellä ei itsellään ollut osuutta. Häpeällisen tilanteen normalisoimiseksi Maiju kokeilee teoista pidättäytymistä – turhaan.

Jossain vaiheessa meillä olikin yli vuoden tauko seksin suhteen. Ihan yhteisestä päätöksestämme. Ajattelimme, että se ratkaisisi kaiken. Nythän me emme seurustelisi, olisi yhdessä, jolloin kaikki olisi kuten kahden naisen välillä tuleekin, eli ystäviä. Fyysisen läheisyyden välttäminen ei tietenkään ollut helppoa. Emme tuolloin asuneet samalla paikkakunnalla, joten emme joutuneet jatkuvasti tekemisiin toistemme kanssa. Mutta soittelimme silti lähes päivittäin. Luulin jotenkin, että tällä lailla tilanne normalisoituisi. Olisimme ihan "normaaleja", kukaan ei voisi syyttää minua mistään jne. Kuitenkaan omatunto ei jättänyt rauhaan. Mielenkiintoista olikin huomata, että vaikka vältti eikä tehnyt sitä asiaa, jonka koki vääräksi ja pahaksi (siis seksiä, joka periaatteessa on se, mikä määrittelee suhteen muuksikin, kuin vain ystävyudeksi), niin siitä huolimatta en kokenut toimivani tuossa tilanteessa oikein. Eli koin, että ilman fyysisyyttäkin asia tuntui vaikealta eikä yhtään helpommalta hyväksyä. Edelleen oli sama pelko siitä, mitä muut ajattelevat meistä. Pitävätkö he meitä outoina, kun olemme niin läheisiä ystäviä? (Maiju, 1974, A2)

Kokemus syntisen hylkäävästä, Hallitsija- ja Vaatija-hahmoisesta Jumalasta saa Maijun pyrkimään eroon likaavasta seksuaalisuudesta. Maijun seksuaalisuus näyttää kuitenkin olevan syvemmällä "ihon alla" kuin häntä edeltäneillä ikäpolvilla. Seksuaalisuuteen liittyvä ongelma ei ratkea teoista pidättäytymällä, sillä kyse on minuuden ytimeä, joka uhkaa paljastua silloinkin, kun kielletyistä teoista pysyttelee erossa. Itsensä kieltäminen tekojen tasolla ei riitä omatunnon lepyttämiseksi tai jumalasuhteen korjaamiseksi sen enempää kuin se pystyy muuttamaan yksilöä "normaaliksi".

Maijun kokemus kuvastaa konkreettisella tavalla kirkollisessa keskustelussa ja opetuksessa esiin nousevien jumalakuvien subjektiivista rakentavaa valtaa. Maijun kamppailuissa kohtaavat ja limittyvät 1900-luvun kirkollisessa opetuksessa ja keskustelussa vallinneet erilaiset seksuaalisuuden objektivoinnin ja subjektiivoinnin tavat, jotka ovat nousseet esiin myös edellisissä luvuissa. Näkemys homoseksuaalisuudesta itse valittuna tekona ja Jumalan sanaa uhmaavana syntinä kantaa mukanaan elämänymmärrystä, joka toistui aineiston vanhimpien kirjoittajien kirjeissä. Sen sijaan ajatus homoseksuaalisuudesta kahden ihmisen välisenä ja erityislaatuisena rakkautena – emotionaalisenä sitoutumisena – liittyy likeisesti terapeutin eetos ja biologis-nautinnollisen seksuaali-

suuskäsityksen voimistumiseen. Molemmat näkemykset – dispositiivit – ovat olleet läsnä myös 2000-luvun homoseksuaalisuutta koskevassa keskustelussa.⁶⁴⁹

Homoseksuaalisuuden näkeminen vääränä tekona nousee historiallisesti vanhasta teologisesta ajattelutavasta. Michel Foucault on huomauttanut, että ennen 1700-luvun loppua naisen ja miehen aviosuhde oli maallisen ja kirkollisen lainsäädännön kaikkein tarkimmin vartioima elämäalue. Samaa sukupuolta olevat suhteet tuomittiin aviosuhteen ulkopuolisina tekoina samoin perustein kuin avioparien välinen uskottomuus, eläimiin sekaantuminen tai avioituminen ilman vanhempien suostumusta. Sukupuoliasioihin liittyvät kiellot liittyivät avioliiton pyhyyteen ja sen käsittämiseen luonnollisena elämänjärjestyksenä. Näin ne olivat pohjimmiltaan juridisia.⁶⁵⁰ Historioitsija Teemu Keski-sarja on todennut, että synnin kategoriana ”synti luontoa vastaan” viittasi kaikkiin ”luonnollisen järjestyksen” vastaisiin seksuaalisiin tekoihin. Tämän vuoksi luontoa vastaan tehty synti on saanut hyvin erilaisia määritelmiä historian kuluessa. Useimmiten sillä viitattiin kuitenkin eläimeensekaantumiseen ja seksuaaliseen kontaktiin samaa sukupuolta olevan ihmisen kanssa, vaikka esimerkiksi Tuomas Akvinolainen näki ”sodomian syntinä” myös masturbaation ja kielletyssä asennossa tapahtuvan heteroseksuaalisen yhdyntän.⁶⁵¹

Foucault’n mukaan 1700- ja 1800-luvuilla tapahtunut seksuaalisuutta koskeva psykiatrinen, seksologinen ja lääketieteellinen ”diskursiivinen räjähdys” muutti sodomiitin juridisesta subjektista ihmistyyppiksi, epänormaalin ja perverssin seksuaalisen tuntemistavan kantajaksi ja seksuaalisuuden oikea ja väärä alkoi kirjoittautua kahteen erilliseen rekisteriin: kristillisen kirkon ote nautintoelämäänsä kuuluvien syntisten tekojen määrittelijänä alkoi heikentyä samalla, kun lääketieteen valta normaalin ja epänormaalin määrittelijänä kasvoi.⁶⁵² Foucault käyttääkin *epistemologisen kynnyksen* käsitettä puhuessaan hetkestä, jolloin tietyn diskurssin painoarvo esimerkiksi ihmisen olemuksen määrittäjänä kasvaa niin, että se alkaa hallita ajatteluumme.⁶⁵³ Tällaisia epistemologisia kynnyksiä on havaittavissa myös suomalaisessa kirkollisessa homoseksuaalisuutta koskevassa keskustelussa ja kannanotoissa. Esimerkiksi sotienjälkeisessä Suomessa aktiivisesti psykiatrian ja kirkon perheneuvonnan piirissä toimineen Asser Stenbäckin yhdessä Lauri Pautolan

⁶⁴⁹ Nämä kannat nousevat esiin erityisen selvästi Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskoukussa keväällä 2002 käydyssä lähetekeskustelussa, joka koski kahta vastakkaista edustajaaloitetta (edustaja-aloitteet 3/2002 ja 4/2002) koskien kirkon suhtautumiseen parisuhteensa rekisteröineisiin ihmisiin. (Ratinen 2008b.)

⁶⁵⁰ Foucault 1999, 33, 37.

⁶⁵¹ Keski-sarja 2006, 24.

⁶⁵² Foucault 1999, 35–37. Merkittävä tekijä seksologian muotoutumiselle oli 1800-luvun loppupuolella syntynyt tapa hahmottaa perversioiden syyt erityisesti *seksuaalivietin* toiminnallisina häiriöinä ja sairauksina. Seksuaalivietti miellettiin luonnolliseksi, itsesäilytysvaiston kaltaiseksi elämänvoimaksi, jonka tarkoituksena oli suvunjatkuminen. Perversioissa oli näin kyse lisääntymisvietin luonnollisen funktion häiriöistä, jotka manifestoituivat esimerkiksi yksilön luonteen poikkeamina – esimerkiksi käsityksenä, jonka mukaan homoseksuaalisuus, ”käänteinen seksuaalivietti”, ilmaisi yksilön sielullista feminiinisyyttä ja – itse asiassa – todellista sukupuolta. (Davidson 2001, 12–21, 75–76; Katz 1996, 20.)

⁶⁵³ Alhanen 2007, 76.

kirjoittama *Lapsuus- ja nuoruusiän sukupuolinen kehitys ja kasvat*⁶⁵⁴ korosti homoseksuaalisuuden perverssiä perusluonnetta. Myöhemmin piispojen psykiatrisena neuvonantajakin toimineen Stenbäckin mukaan homoseksuaalisuudessa oli kyse fiksaatiosta ja luonnottomasta viettivääristymästä, jossa ei toteutunut luomishalu eikä -tahto. Teoksessa homoseksuaalisuus ymmärrettiin pohjimmiltaan koko yhteiskuntaa tartunnan kautta uhkaavana tautitilana, johon ihminen voi tahtomattaan joutua. Homoseksuaalisesti tuntevan ainoa keino olikin kilvoitella viettiään vastaan pidättäytymisen keinoin.⁶⁵⁵ Evankeelis-luterilaisen kirkon piispojen perhe-eettinen kannanotto *Ajankohtainen asia* vuodelta 1966 painotti samojen sanankäänteiden kautta homoseksuaalisuuden synnillisyyttä ja sairaudenkaltaista luonnetta.

*Kristillisen uskon ja sopivan lääkärinhoidon avulla saadaan homoseksuaalinen taipumus hillityksi silloinkin kun se ei häviä. Vaikka homoseksuaalinen ei aina olekaan itse vastuussa tämän taipumuksensa synnystä, on jokainen velvollinen pidättäytymään sen toteuttamisesta, samoin kuin terveellä sukupuolivietillä varustettu on siihen velvollinen avioliiton ulkopuolella. Raamattu ei suotta puhu tästä synnistä varoittavin sanoin. Homoseksuaalisuuden lisääntyminen on aina ollut ilmauksena aikakauden siveellisen elämän rappeutumisesta.*⁶⁵⁶

Ajankohtaisen asian näkemys nojaa varhaisen seksologian hahmottelemaan perversion kuvaan, vääristyneeseen seksuaaliviettiin. Samalla siihen sekoittuu vanha käsitys homoseksuaalisuudesta luonnonvastaisena tekona: vaikka yksilö ei aina olekaan vastuussa taipumuksensa synnystä, tulee homoseksuaalisesti tuntevan ihmisen pidättäytyä epäterveen sukupuolivietin toteuttamisesta. Piispojen seksuaalieettisenä kannanottona *Ajankohtainen asia* heijastelee yleisemmin kirkon sisällä 1960- ja 1970-luvuilla vallinnutta käsitystä homoseksuaalisuudesta torjuttavana syntinä. Kirkko pyrki aktiivisesti vaikuttamaan maalliseen lainsäädäntöön ja sitä kautta jarruttamaan sosiaalisen ja seksuaalisen tasa-arvon vaatimuksia, joita erilaiset kansalaisliikkeet, kuten Sadankomitea, Marraskuun liike ja Yhdistys 9, nostivat julkiseen keskusteluun. Vaatimusten taustalla oli uudenlainen näkemys seksuaalisuuden luonteesta. Kinseyn seksologisten tutkimusten rinnalla vaikuttivat erilaiset seksuaalisuuden kulttuurisidonnaista ja sosiaalisesti rakentunutta luonnetta esiin nostaneet tutkimukset. Tutkimuksia yhdisti homoseksuaalisuuteen länsimaissa liitetyn sairausleiman ja psykiatrisen sorron kritiikki.⁶⁵⁷ Vaatimusten seurauksena – ja

⁶⁵⁴ Stenbäck & Pautola 1952. Kirja oli tarkoitettu oppaaksi nuorille ja heidän kasvattajilleen ”sukupuolielämän moninaisten ongelmien selvittämisessä”. (Stenbäck & Pautola 1952, 9.)

⁶⁵⁵ Stenbäck & Pautola 1952, 280–286, 288–290; ks. myös Ståhlström 1997, 301–305.

⁶⁵⁶ *Ajankohtainen asia* 1966, 12.

⁶⁵⁷ Ståhlström 1997, 317–319. Esimerkiksi yhdysvaltalaisen Clellan Fordin ja Frank Beachin vuonna 1951 julkaistu *Patterns of Sexual Behaviour* nousi seksuaalitutkimuksen klassikoksi esittäessään, että samaa sukupuolta olevien seksuaalisuhteita esiintyy suuressa osassa tutkittuja yhteiskuntia. Ford ja Beach esittivät, että samaa sukupuolta oleva seksuaalinen halu kuuluu ihmisen luontaiseen olemukseen, mutta joissakin yhteiskunnissa tällainen käyttäytyminen luokitellaan luonnonvastaiseksi ja kielletyksi. (Ford & Beach 1951, 125–143, sit. Ståhlström 1997, 43.) Yksi keskeinen vaikuttaja oli myös brittisosologi Mary McIntosh, joka ehdotti artikkelissaan *The Homosexual Role* (1968), että homoseksuaalisuutta tulisi tarkastella yksilön sisäisen ja aidon persoonallisuudenpiirteen sijaan joukkona sosiaalisia ja kulttuurisia tekoja, joiden merkitys on kulttuurisesti määrittynyt ja joiden merkityksen muutoksia olisi mahdollista tarkastella historiallisesti. McIntoshille homoseksuaalinen rooli oli

kirkon ja erityisesti kirkon perheasiaintoimikunnan vastustuksesta huolimatta – homoseksuaalisuus poistettiin rangaistavana tekona Suomen rikoslaista vuonna 1971 ja vuonna 1981 homoseksuaalisuus poistettiin sairausluokituksesta.⁶⁵⁸

Synnillisten tekojen ja perversion epistemologinen liitto jäi kuitenkin elämään, ja se näkyy yhä kansainvälisesti niin kutsutun eheytyслиikkeen toiminnassa. Eheytyслиikkeen ideologia perustuu 1930-luvulta eteenpäin Yhdysvalloissa muotoutuneelle psykoanalyttiselle tulkinnalle, joka korosti homoseksuaalisuuden olevan parannettavissa oleva psyykinen sairaus. Eheytyслиike onkin pyrkinyt palauttamaan homoseksuaalisuuden takaisin sairausluokituksiin määrittelemällä sen ”rikkinäisyydeksi”, josta voi terapian avulla eheytyä normaaliksi ja luonnolliseksi heteroseksuaaliksi. Eheytyслиike vaikuttaa myös Suomessa, jossa sitä edustaa erityisesti Aslan ry.⁶⁵⁹ Ajatus omasta seksuaalisuudesta parannettava ja normalisoitava tilana näkyy myös häpeäkirjeissä.

Suhteeni paikallisseurakuntaani loppuivat, koska he eivät kestäneet sitä, että vaihdoin suuntautumista. Minun olisi pitänyt eheytyä heteroksi. [...] Uskovaisena ihmisenä toivoisin, etten olisi koskaan kertonut seurakunnassa itsestäni. (Elsi, 1973, A2)

Eron jälkeen aloin kaivata hengellistä puolta. Kävin kolme kertaa miesterapeutilla, joka kuului eheyttämisen-uskoihin, eli että minä voisin eheytyä terapiassa ja muuttua heteroksi. Se terapia tuntui aluksi hyvältä, kun saatoin puhua terapeutille myös Jumalasta, mikä oli tosi tärkeää. Mutta varsin pian terapian asenne alkoi ahdistaa minua tosi pahasta. Vaikka esim. Jumalanpalveluksessa todetaan, että Kristus on kuollut meidän kaikkien syntien vuoksi, niin tässä terapiassa oli ikäänkuin lisukkeena: homoja tämä synninpäästö koskee vasta eheytyksen jälkeen. Se oli koko ajan ilmassa. Kysyinkin terapeutiltäni, että mitä sitten, jos en eheydy: onko vika minussa, terapeutissa vai Jumalassa? Hän ei vastannut. Siirryin toiselle terapeutille, joka on uskova nainen. Hänen terapiassaan olen saanut kohdata Jeesuksen, jonka syli on auki myös minulle, vaikka en koskaan pääsisikään sen riman yli, mitä olen koko tähänastisen elämäni yrittänyt ylittää. Olen opettelemassa ihan uudenlaista suhdetta armolliseen Kristukseen, joka rakastaa minua ihan tällaisena kuin nyt olen. (Mikael, 1960, A2)

Mikael kokee painostuksen eheytymiseen ahdistavana, ja hän kysyykin kyseenalaistaen ”onko vika hänessä, terapeutissa vai Jumalassa”, jos eheytymistä ei tapahdu. Samoin kuin Elsin kohdalla, oman seksuaalisuuden näkeminen sairautena tai väärinä tekoina ei sovi yhteen omien tuntemusten kanssa; eheytysvaatimusten edessä kirjoittajien todelliset minät eivät tule tunnistetuksi oikein. Vasta uusi terapeutti tarjoaa Mikaelille mahdollisuuden Parantaja-hahmoiseen jumalasuhteeseen, johon hän kokee olevansa hyväksytty

stigmatsoitu identiteetti, joka ylläpiti heteroseksuaalisia normeja, käyttäytymistä ja instituutioita. Hänen mukaansa halveksittu homoseksuaalin rooli piti valtaosan väestöstä ”puhtaana” samaan tapaan kuin tietyt rikollistyyppit pitivät muuta yhteiskuntaa lainkuuliaisina. (McIntosh 1990, 27, 37–41; Weeks 2000, 53–57; Juvonen 2002, 16.)

⁶⁵⁸ Särs 2003, 34. Kirkon perheasiaintoimikunta vastusti lainmuutosta. Se näki lausunnossaan, että homoseksuaalisuuden poistaminen seksuaalirikoslaista tekisi homoseksuaalisuudesta toivottavan seksuaalisen kanssakäymisen muodon. Kirkon lausunnon perusteella ”yllyttäminen haureuteen samaa sukupuolta olevan kanssa” tehtiin samalla rangaistavaksi. (Särs 2003, 34.)

⁶⁵⁹ Stålström 1997, 155–157; 430–439.

juuri sellaisena kuin hän on. Mikaelille seksuaalisuus on oman olemuksen ydin. Kyse on siitä, mitä hän todella on ja minkä perusteella hän haluaa tulla ympäristön silmissä hyväksytyksi.

Vaatimus eheytymisestä voi tuntua kirjoittajista vieraalle myös siksi, että sairausleima elää uskonnollisena kysymyksenä vahvasti vain eheytyслиikkeen piirissä. Homoseksuaalisuuden käsittäminen sairautena ja perversiona alkoi väistyä yleisessä kirkollisessa keskustelussa 1970-luvun puolessa välissä. Kirkon yhteiskunnallinen toimikunta alkoi tuolloin järjestää yhteisiä seminaareja Seksuaalinen tasavertaisuus -yhdistyksen kanssa. Vuonna 1975 julkaistu Martti Linqvistin ja Jouko Sihvon tutkimus *Homoseksuaalisuus ja kirkko* muutti monia homoseksuaalisuuteen liittyneitä käsityksiä.⁶⁶⁰ Uudet painotukset ovat nähtävillä vuoden 1984 piispojen seksuaalieettisessä kannanotossa *Kasvamaan yhdessä*, joka korostaa homoseksuaalisen ”poikkeuden” kuuluvan joidenkin ihmisten luontoon ilman, että hän on sitä itse valinnut tai että sen aiheuttajaksi on osoitettavissa erityisiä biologisia, psykologisia tai kulttuurisia syitä. *Kasvamaan yhdessä* puhuuikin homoseksuaalisuudesta *psykologisena identiteettinä* taipumuksen sijaan.⁶⁶¹ Sanavalinta heijastelee siirtymistä tekojen rekisteristä voimakkaammin kohti erityisen ihmistyyppin rekisteriä, vaikkakin homoseksuaalisuus on edelleen poikkeama ”normaalista” heteroseksuaalisuudesta. Kannanotossa mainitaan, että ihmisen seksuaalinen identiteetti ”kiinteytyy” 16. ikävuoteen mennessä, eikä sitä terapian avulla voi muuttaa toiseksi.⁶⁶² Tästä huolimatta *Kasvamaan yhdessä* näkee, että:

*Raamattuun perustuvan kirkon käsitys homoseksuaalisen käyttäytymisen luonnonvastaisuudesta ei anna kenellekään oikeutta riistää homoseksualistilta ihmisarvoa eikä se saa johtaa tinkimiseen lähimmäisenrakkauden vaatimuksesta. Homoseksuaalinen lähimmäinen on hyväksyttävä täysivaltaisena jäsenenä mukaan kirkon ja yhteiskunnan eri toimintamuotoihin. Ottaessaan homoseksuaalisia jäseniään virkoihin ja muihin palvelutehtäviin kirkolla on kuitenkin oikeus edellyttää, ettei asianomainen opeta eikä toimi vastoin sitä, mitä kirkko homoseksuaalisuudesta opettaa.*⁶⁶³

Uuden tutkimustiedon vaikutuksesta huolimatta *Kasvamaan yhdessä* erottaa yhä homoseksuaalisuuden olemuksen ja homoseksuaaliset teot toisistaan. Synnin rekisteri alkaa kuitenkin hämärtyä, kun käsitys homoseksuaalisuudesta ihmisen olemuksen perustavana ja muuttumattomana piirteenä vahvistuu. Kuitenkin samalla kun myönnetään, että

⁶⁶⁰ Särs 2003, 34–35.

⁶⁶¹ Särs 2003, 34–35; *Kasvamaan yhdessä* 1984, 60–64. *Kasvamaan yhdessä* on kuitenkin epävarma siitä, millainen merkitys yksilön omalla valinnalla tai ympäristötekijöillä on homoseksuaalisen identiteetin muotoutumisessa. Kirja painottaa, että ”[h]enkilökohtaisten ratkaisujen vaikutuksesta voidaan puhua ainoastaan niissä tapauksissa, joissa seksuaaliselta identiteetiltään epävarma päättää etsiä seksuaalista tyydytystä vain homoseksuaalisesta vuorovaikutuksesta.” Samoin kirja korostaa, että ”homoseksuaalisuuden synty – sikäli kun se johtuu ympäristötekijöistä – on pyrittävä ehkäisemään.” Esimerkiksi nuorten heteroseksuaaliseen kiinnostukseen on kirjan mukaan syytä suhtautua sallivasti, sillä ”tämä on omiaan vahvistamaan seksuaalisesti epävarmojen nuorten identiteettiä normaaliin heteroseksuaaliseen suuntaan.” (*Kasvamaan yhdessä* 1984, 60, 63.)

⁶⁶² *Kasvamaan yhdessä* 1984, 60, 62.

⁶⁶³ *Kasvamaan yhdessä* 1984, 63.

”homoseksualistilla” on ihmisarvo, hänen olemuksensa toteuttaminen torjutaan. Näin muodostuu eräänlainen häpeän ansa, jossa homoseksuaalisesti tuntevan ihmisen ainoa mahdollisuus on elää selibaatissa ja vaieta todellisesta itsestään. Kirkolliseen määrittelyvaltaan sisältyvää häpeäänsaa voimistaa se, että *Kasvamaan yhdessä* edusti seuraavat 25 vuotta kirkon virallista kantaa seksuaalieettisiin kysymyksiin. Seuraava piispojen seksuaalieettinen kannanotto, *Rakkauden lahja*, julkaistiin vuonna 2008.⁶⁶⁴

Kirkollinen keskustelu seksuaalisuudesta ei kuitenkaan ole ollut staattista. Tosi Rakkaus Odottaa -liike on yksi osoitus tyytymättömyydestä kirkon piirissä vallitseviin seksuaalieettisiin kantoihin. 1990-luvulla kirkon seksuaalieettisen opetuksen uudistamista vaadittiin myös sallivampaan suuntaan. Vuonna 1994 Helsingin hiippakunnan nuoret papit julkaisivat kirkon ja sen piispojen virallisia kantoja protestoivan kirjan *Haukattu hedelmä*, joka korosti kultaisten säännön ensisijaisuutta seksuaalisissa suhteissa. Kirjan kirjoittajat korostavat, ”ettei kirkon tehtävä ole sanella, mikä seksuaalietiikassa on oikein tai väärin.” Sen sijaan kirkon tulisi tarjota mielipiteitä, joiden avulla jokainen yksilö voi löytää omat ratkaisunsa.⁶⁶⁵ *Haukatun hedelmän* kirjoittajista esimerkiksi teologi Antti Kylliäinen näkee, että sukupuolisuhteet ovat aina yksityisasioita ja tärkeintä seksuaalissuhteen moraalisuuden kannalta on sukupuolisuhteen ”sisäinen ulottuvuus”: olennaista on se, toimiiko suhde rakkauden käskyn mukaisesti.⁶⁶⁶ *Haukatun hedelmän* lähimmäisenrakkauden korostus kytkeytyy terapeutin eetos ja siihen liittyvän yksilöitymiskehityksen keskeisiin ajattelumalleihin. Kylliäisen peräänkuuluttama ”rakkauden etiikka” toistaa puhtaan suhteen logiikkaa: avioliiton erityisasema on lähimmäisenrakkauden näkökulmasta käsittämätön, sillä ”Uuden testamentin mukaan jokainen, joka rakastaa, toteuttaa Jumalan tahdon”, olipa sitten kyseessä hetero- tai homoseksuaalinen parisuhde.⁶⁶⁷

Rakkauden etiikan ajatusmalli näkyy monilla kirjoittajilla, esimerkiksi edellä siteerattu Maijan kirje rakentui juuri rakkauden etiikan ja kirkon virallisen opetuksen väliselle ristiriidalle. Kirkon sisällä vallitsevasta moniäänisyydestä huolimatta monien kirjoittajien kokemaa häpeä nousee kirkon virallista opetusta määrittävästä olemuksen ja tekojen välisestä ristiriidasta – etenkin silloin, kun kirjoittajat ovat seurakunnan työntekijöinä tai muina vastuunkantajina edustaneet kirkkoa ja sen näkemyksiä.

Isosena toimiessani rippileirillä kerroin aina mielipiteen, joka koulutuksessa oli opetettu: Jumala rakastaa kaikkia. Homot saavat olla homoja, kunhan eivät homotele tai ajattele homoajatustiaan. (Sara, 1976, A2)

⁶⁶⁴ *Rakkauden lahja* näkee edelleen homoseksuaalisuuden selitystä vaativana poikkeuksena normaalia heteroseksuaalisuudesta pohtiessaan erilaisia tieteellisiä teorioita homoseksuaalisuuden synnystä. Kannanotto liittyy seksuaalisuuden ja yksilön identiteetin sekä itseymmärryksen entistä tiiviimmin toisiinsa. Piispat mainitsevat, että ”[o]n hyvä muistaa, että kun keskustellaan homoseksuaalisuudesta, ei puhuta vain ilmiöstä ja asiasta, vaan ihmisistä, joille oma seksuaalinen suuntautuminen on omakohtainen todellisuus. Heille kysymys on oman itseymmärryksen kannalta merkityksellinen.” Tähän liittyy piispojen näkemys siitä, että jokainen ihminen on luotu Jumalan kuvaksi, ja siksi jokaisella ihmisellä on luovuttamaton arvo. (*Rakkauden lahja* 2008, 58–59.)

⁶⁶⁵ *Haukattu hedelmä* 1994, 8.

⁶⁶⁶ Kylliäinen 1994, 144–145.

⁶⁶⁷ Kylliäinen 1994, 146–147.

Saran kokemuksen perustana on ajatus, että vain omaa minuutta väkivaltaisesti kaventamalla ihminen voi saavuttaa Jumalan hyväksyvän rakkauden. Kirkon viralliseen opetukseen sitoutuminen synnyttää ja voimistaa kokemusta Vaatija-hahmoisesta Jumalasta, jolle ihminen kelpaa vain nuhteettomana. Saran – niin kuin monen muunkin heteronormia vastoin tuntevan kirjoittajan – kokemus paljastaa, kuinka yksilön suhde pyhään kytkeytyy kirkon käyttämään määrittelyvaltaan hyväksytystä ja hylättävästä seksuaalisuudesta. Häpeään kytkeytynyt valta vaientaa eri tavoin tuntevat ihmiset kaappiin ja rajoittaa heidän mahdollisuuksiaan elää tunnistettuina subjekteina kirkon sisällä. Synnilisten tekojen rekisterin korostaminen voi tehdä homoseksuaalisen identiteetin omaksumisen äärimmäisen vaikeaksi.

Internetin välityksellä törmäsin sattumalta myös tietoon transseksuaalisuudesta. Olin aina kuvitellut transseksuaalisuuden tarkoittavan naisten vaatteisiin pukeutuvia tanssivia miehiä, mutta nyt silmäni avautuivat ja koin hetkessä tajuavani myös itseni transseksuaaliksi. Olin siis mies naisen ruumiissa! Samalla käsitykseni Jumalan luomistyöstä ja erehtymättömyydestä joutuivat taas kerran puntariin. Oliko Jumala vahingossa valanut minut naisen muottiin ja miksi ihmeessä? Olin samalla aikaa helpottunut, sekä kauhuissani. Nyt tiesin mikä minua oli vuosikausia vaivannut, mutta miten uskonasiat olisivat sovitettavissa tähän probleemaa. [...] Jossain määrin asian käsittely sairautena alkoi tuntua helpottavalle. Sairastaminen ei tunnu niin syntiselle ja itse valitulle poikkeavuudelle. Potilasyhdistyksestä saamani tiedot ja vertaistuki antoivat ensi kertaa hyväksymisen ja ymmärtämisen kokemuksen, jota en varsinaisesti seurakunnasta hakemalla koskaan vielä ollut löytänyt. (Sara, 1976, A2)

Saralle ajatus siitä, että hän on syntynyt väärään sukupuoleen – ja kärsii näin eräänlaisesta sairaudesta – on helpompi hyväksyä kuin ajatus itsestä syntisenä. Uskonasiat oli sovitettavissa samaan sukupuoleen kohdistuvaan seksuaaliseen haluun, kun hän ymmärsi, että hän on mies naisen ruumiissa. Kristillisen seksuaalieettisen opetuksen heteronormatiivisuus konkretisoituu Saran häpeässä äärimmäisellä tavalla: koska vain mies voi luvalisesti haluta naista, ajatus väärää sukupuolta olemisesta on Saralle suuri helpotus.

6.2.4 Vain Jumala hyväksyy

Nostan tutkimukseni viimeisessä luvussa tarkempaan käsittelyyn kysymyksen siitä, millaiseksi heteronormia rikkovien nuorimpien kirjoittajien jumalasuhteet hahmottuu häpeäkirjeissä. Toisen ikäluokan naiskirjoittajien kokemusmaailmaa määritti vahvasti psykodynaamisen ajattelumallin myötä kehkeytynyt ajatus itsenäistymisen tärkeydestä ja oman naiseuden löytämisestä. Uudenlaisen ajattelutavan myötä käsitys Jumalasta koki monilla kirjoittajilla merkittävän muutoksen. Kristillis-siveellisen eetoksen Hallitsija- ja Vaatija-hahmoiset jumalakuvat korvautuivat Parantaja-hahmoisella jumalakuvalla, joka tuki naiskirjoittajien omaksi itseksi tulemisen prosessia samalla vahvistaen käsitystä jumalasuhteesta yksityisenä ja yksilöllisenä uskonnollisuuden alueena. Tärkeä jakolinja monille toisen ikäluokan kirjoittajille kulkikin aidon ja väärän uskonnollisuuden välillä. Väärää uskonnollisuus alisti ja häpäisi – aitoa uskonnollisuutta puolestaan määritti yksilöllinen, henkilökohtainen ja yksilön olemuksen hyväksyvä – terapeutinen – jumalasuhte.

Samankaltaiselle jaottelulle perustuvat myös monien heteronormia rikkovien nuorimpien kirjoittajien kokemukset. Heille kirkon virallinen opetus homoseksuaalisuudesta torjuttavana asiana vahvistaa käsitystä, että todellinen uskonnollinen elämä toteutuu yksityisessä jumalasuhteessa, jota määrittää Parantaja-hahmoinen, armahtava Jumala. Kirkko ja erilaiset uskonnolliset liikkeet koetaan usein ahdistavina, vaikeavina ja häpäisevinä yhteisinä. Moni kirjoittaja on käynyt elämässään läpi kehityskulun, jossa torjuva jumalakuva on muuttunut pikku hiljaa kokemukseksi armahtavasta Jumalasta. Tämä kokemus on monelle kirjoittajalle syntynyt ja vahvistunut kirkon virallisen opetuksen ja toiminnan marginaalissa tai sen ulkopuolella: Tuomas-messut, pelastusarmeijan pienryhmät sekä erilainen hengellinen ja terapeutti kirjallisuus ovat olleet monelle kirjoittajalle tärkeitä apukeinoja seksuaalisuuteen liittyvän häpeän käsittelyssä. Myös omat oivallukset *Raamatun* äärellä ovat voineet tarjota kokemuksen hyväksytyksi tulemisesta Jumalan edessä.

Jatkoin edelleen seurakunnassa käymistä uudella opiskelupaikkakunnalla. Koin uuden seurakunnan mukavaksi paikaksi olla. En tuolloin edes haikaillut parisuhdetta ja ajattelin voivani elää jonkinlaisena sukupuolineutraalina. Olin jopa pieniä pätkiä seurakunnan töissäkin sijaisena, mutta en haaveillut pidemmästä urasta. Opin elämään itseni ja ajatusteni kanssa. Hain käsiini erilaista kirjallisuutta (mm. edesmenneen TT Martti Lindqvistin kirjat) etsien sitä armollista Jumalaa, jonka olin Raamatusta jo kerran löytänyt. (Sara, 1976, A2)

Monien vaiheiden jälkeen olen löytänyt yhteyden armolliseen Jumalaan ja tasapainon itseni ja uskon kanssa. Käyn tuomasmessussa ja pelastusarmeijan pienryhmässä jossa on sekä sielunhoitoa että rukousta. Nykyään hyväksyn itseni Jumalan lapsena hänen armosta. Uskon, että hänen armonsa riittää myös minulle. Jumala on luonut minut minuksi. Uskon, että rakkauteni toiseen naiseen ei voi viedä oikeutta uskoon. Minulla on sisäinen rauha vuosien kamppailun jälkeen. Olen tyytyväinen elämääni. Jumalan edessä en koe häpeää tästä. (Elsi, 1973, A2)

Tällä hetkellä koen olevani myös sinut Jumalan kanssa. Uskon ja haluan uskoa, että Hän on minut luonut ja tehnyt tällaiseksi ja että tällaisena olen Hänelle rakas. Olen monta kertaa antanut elämäni asiat Hänelle ja elämäni Hänen johdettavakseen. En koe, että olisin itse valinnut tämän tien: rakkaus naiseen ja samanaikaisesti työpaikka seurakunnassa. (Maiju, 1974, A2)

Elsin ja Maijun kokemuksissa toistuu ajatus siitä, etteivät he itse ole valinneet sitä, mitä he ovat. Molemmat kirjoittajat kokevat olevansa Jumalan luomia ja siksi hänelle rakkaita ja kelpaavia. Nuorimpien kirjoittajien kokemuksia leimaava yksilöllistymiskehityksen syveneminen sekä käsitys seksuaalisuudesta luonnollisena ja biologisena asiana taipuvat hyvin monella kirjoittajalla ajatukseksi siitä, että Jumala on luonut ihmisen juuri sellaiseksi kuin hän on, jonka vuoksi jokainen ihminen on Jumalalle rakas. Kuten Elsi kertoo: "Jumala on luonut minut minuksi." Samanlainen kokemus on myös vuonna 1959 syntyneellä Jonnella.

Kun olen tätä asiaa miettinyt siinä valossa, että onko se Jumalan sanan ja luomistyön vastainen, olen tullut siihen tulokseen, että se on osa Jumalan luomistyötä. Olen saanut syntymälahjana sen, että toisinaan tulee tarve muuttua naiseksi ja saada olla naisena. Se alkoi niin, että en ollut mistään kuullut tällaista olevan olemassakaan ja silti tuli tällainen tarve eteen. Toiseksi olen monta kertaa tosissaan pyrkinyt pääsemään asiasta eroon ja toivonut ja rukoillut, että se loppuisi. [...] Kun [tunnustin asian itselleni], loppui pukeutumiseen aina liittynyt häpeä ja syyllisyyden tunto. Nyt se oli osa minua ja kun tällainen pukeutumistarve tuli ja sen pystyi toteuttamaan, sitä seurasi ja seuraa aina levollinen ja rauhallinen mieli ja olo. (Jonne, 1959, A2)

Parantaja-hahmoiseen jumalakuvaan liittyy samankaltainen identiteettiä luova ja vahvistava piirre kuin toisen ikäluokan naiskirjoittajilla. Yhtäältä jumalakuva tukee yksilön kokemusta seksuaalisuutensa hyväksyttävyydestä ja varmistaa tätä kautta identiteetin rajoja. Juuri tätä kuvastaa kirjoittajien kokemus siitä, että he ovat Jumalan luotuina hänelle rakkaita. Toisaalta hyväksytyksi tulemisen kokemus vahvistaa myös yksilön kokemusta todellisesta, persoonallisesta Jumalasta, jonka tarkoituksia ja ohjeita ei enää tarvitse epäillä tai arvailla. Esimerkiksi Elsi toteaa, kuinka hänellä on ”sisäinen rauha vuosien kamppailun jälkeen”, eikä hän koe häpeää Jumalan edessä.

Hyväksyvän jumalasuhteen ja identiteetin välinen sidos on joillakin kirjoittajilla kuitenkin hauras. Saralle oman seksuaalisen identiteetin vahvistuminen uudenlaisten kokemusten myötä saa hänet jälleen epäilemään oman seksuaalisuutensa hyväksyttävyyttä. Niin kauan kun heteronormin rikkominen pysyy ajatusten tasolla, hyväksyvää jumalasuhdetta on helpompi ylläpitää. Kun ajatukset muuttuvat teoiksi, tilanne on kokonaan toinen. Omaa seksuaalisuutta koskevien aavistusten konkretisoituminen intiimiksi suhteeksi saa Saran epäilemään, hyväksyykö Jumala kuitenkin hänen ”kaltaisiaan”.

Kasvoin (luterilaisessa) kotiseurakunnassani uskoon vähitellen. Oma jumalakuvani muodostui ankaraksi itseäni kohtaan, vaikka samaan aikaan yritin kaikkialla vakuuttaa Jumalan hyvyttä ja kaikkivoipaisuutta. Sain jostain idean, jolla varmasti tiedostamattani halusin taas hyöittää syntisiksi kokemiani ajatuksia. [...] Opiskelupaikkani edusti täysin erilaista, liberaalimpaa linjaa asioihin ylipäättään ja samalla sain ensikertaa toivoa siitä ettei seksuaalisuuteni välttämättä syöksekään minua helvettiin. Suorastaan ahmin Raamattua ja opiskelin eksegetiikkaa vapaa-aikanakin. Samalla aloin tutustua uuteen armollisempaan Jumalaan. Harrastin opiskelun ohessa myös urheilua ja vaikka tiesin lesbojen hakeutuvan urheiluseuroihin, en aavistanut sellaisia olevan myös omassa joukkueessani itseni lisäksi. [...] Yllätykseksi minuun ihastuikin kaunis tyttö joukkueestani ja rakastuimme toisiimme nopeasti. [...] Samaan aikaan kun kaikki oli ihmeellistä ja uutta, aloin taas kyseenalaistaa Jumalan armoa kaltaisiani kohtaan. Koska olin uskovainen, en saanut edetä suhteessa niin pitkälle kuten olisin halunnut, ”tosi rakkaus sai odottaa”... Suhde kuitenkin päättyi muihin syihin ja olin tehdä itsemurhan asian vuoksi, mutta koska sekin olisi ollut syntiä ja uhanut niin ollen taivaspaikkaani, en uskaltanut sitäkään ääneen ajatella (Uskovan elämä on vaikeaa, SIC!). (Sara, 1976, A2)

Koska kokemus homoseksuaalisuuden hyväksyvistä Jumalasta rakentuu kirkon virallisten rakenteiden marginaalissa, sitä määrittää jatkuva epäilyksenalaisuus suhteessa kirkon

opetukseen. Saran kertomuksessa nousee esiin kirkon perinteisten ihanteiden varaan rakentuva ”uskovaisen” identiteetti. Ristiriita tämän identiteetin, kirkon virallisen opetuksen ja homoseksuaalista identiteettiä tukevien ajatusten välillä saa Saran epäilemään omien oivallustensa paikkansapitävyyttä ja Jumalan hyväksyntää. Uskonnollisessa elämässä vallitsevien normien ristiriitaisuus selittää myös sitä, miksi Parantaja-hahmoinen jumalakuva on monille kirjoittajille löytynyt vasta pitkällisen prosessin myötä. Heteronormatiivisuuden läpäisemä kirkollinen opetus pakottaa ihmisen etsimään välineitä oman seksuaalisuuden ja uskonnollisen elämän välisen ristiriidan käsittelyyn muualta kuin kirkon virallisen opetuksen piiristä.

Kirkollisessa ja teologisessa keskustelussa on kuitenkin läsnä myös diskursseja, jotka auttavat ymmärtämään itseä hyväksyttynä myös silloin, kun oma seksuaalisuus ei täytä virallisen opetuksen vaatimia mittoja. Hyväksyvän jumalasuhteen löytymistä tukee esimerkiksi ajatus rakkaudesta intiimin suhteen oikeuttavana piirteenä. Tämä ajattelumalli on ollut vahvasti läsnä esimerkiksi samaa sukupuolta olevien ihmisten parisuhteisiin myönteisesti suhtautuvissa kirkollisissa puheenvuoroissa 2000-luvulla.⁶⁶⁸ Myös *Haukattu hedelmä* -kirjassa korostunut rakkauden etiikan diskurssi perustuu ajatukselle lähimmäisenrakkaudesta intiimin suhteen moraalisuuden mittana. Monet kirjoittajat nivovatkin tämän romanttisen rakkauden ideologiaa lähellä olevan ajattelumallin osaksi kristinuskon opetusta. Kyse on eräänlaisesta kristinuskon ydinopin toisin toistamisesta: samaan sukupuoleen kohdistuva rakkaus ymmärretään kirjeissä Jumalan luomana tunteena, joka Parantaja-hahmoisen Jumalan tavoin vahvistaa yksilön käsitystä oman seksuaalisuutensa hyväksyttävyydestä samalla häpeää poistaen. Esimerkiksi Annu näkee, että ”todellinen rakkaus” voisi mahdollisesti voimaannuttaa hänet niin, että hän uskaltaisi lopettaa ”kaksoiselämänsä” ja nousta kirkossa ja seurakunnassa vallitsevaa vaientavaa häpeän valtaa vastaan.

Jos rakastun naiseen ja alan seurustella, en tiedä vielä mitä teen. En voi kuvitella perheeni reaktioita asiaan ja pitävät sitä varmasti vääränä, samoin seurakuntani ja monet ystäväni. Toisaalta jos rakastun, haluaisin jakaa sen palavasti läheisten ja ”koko maailman” kanssa. Luulen, että todellinen rakastuminen antaa rohkeuden ”tulla ulos kaapista” ja lopettaa kaksoiselämä. En toisaalta halua loukata ketään. Haluan ja tulen lähitulevaisuudessa etsimään uskovia lesboja, jotka painivat saman asian kanssa. Yksinäisyyteni on poistunut ensi kertaa vasta kun hyväksyin sen, että rakastan naista. Tiedän, että Jumala rakastaa minua ja tuntee elämäni tuskan; tämä asia ei tule olemaan minulle kieltopäätös taivaaseen. Jumala tuntee minut. (Annu, 1965, A2)

Nuorimpien kirjoittajien kokemuksia muutenkin yleisesti määrittävä romanttisen rakkauden ideologia toimii itsen ymmärtämisen välineenä kirkon alistavana ja vaientavana koettua opetusta vastaan. Rakkaus koetaan universaalina tunteena, joka asettaa ihmiset seksuaalisesta kokemistavasta riippumatta samanarvoiseen asemaan. Näin se antaa sosiaalisesti hyväksyttävän muodon ihmissuhteelle, joka kirkon opetuksessa on historiallisesti kantanut luonnottomuuden ja synnin leimaa. Rakkaus poistaa tabun leimaa, ja tuottaa

⁶⁶⁸ Ratinen 2008b, 34–35.

samalla eletävissä olevaa subjektiutta samalla tavalla kuin Parantaja-hahmoinen jumala-kuva: rakkaus samaan sukupuoleen määrittää pohjimmiltaan omaa itseä.⁶⁶⁹ Samalla tämä ajattelumalli kuitenkin voimistaa kirjoittajien käsitystä kirkosta torjuvana ja vaienantavana instituutiona. Esimerkiksi pappina työskentelevä Maiju kokee, että kirkko hyväksyy ihmisen vain silloin, kun hän on epäaito ja epärehellinen itselleen ja toisille.

Katsovatko muut ihmiset, että minusta tulee jotenkin huonompi pappi, kun ja jos he tietäisivät ketä rakastan? Hoitaisinko sen vuoksi – heidän mielestään – työni huonommin, koska rakastan naista? Typeriä kysymyksiä, mutta usein minusta tuntuu tältä, kun mediassa ja kirkossa puhutaan homoseksuaaleista. Nyt minua ja työtäni arvostetaan, joten miksi kaikki muuttuisi sitten kun tiedossa olisi se, etten olekaan sinkku vaan naista rakastava nainen? Tuntuu pahalta, että kirkko mieluummin hyväksyy sen, että sen työntekijä on epäaito ja epärehellinen, kuin sen, että hän voisi näyttää tunteensa ja rakkautensa. Sitoutua lainkin edessä siihen ihmiseen, johon on sitoutunut jo sydämessään. Mikä tekee homoseksuaalisesta rakkaudesta niin paljon huonomman kuin heterorakkaudesta? Mikä oikeuttaa heterot sanomaan, että he ovat oikeassa tuomitessaan homot? [...] Kyllä minulta on jo nyt kysytty, että enkö koe vaikeaksi pitää rip-pikoulussa oppitunteja seurusteluun ja avioliittoon liittyen. Miksi pitäisi kokea vaikeaksi? Eikö rakkaus ja rakastumisen tunne ole samanlaista? Eikö avioliitto ja parisuhdekin ole lopulta aika samanlaisia? Sitoutumista toiseen ihmiseen jne? (Maiju, 1974, A2)

Maijun ja Annun aitoutta ja yksilön tunne-elämää korostava retoriikka liittää heidän kokemuksensa osaksi terapeutin eetosin syvenevää jatkumoa. Rakkaus tunteena paljastaa yksilön aidon ja syvimmän olemuksen. Rakkaus on myös toiseen ihmiseen sitoutumisen ainoa välttämätön ehto. Marja Kaskisaari on huomauttanut, että romanttisen rakkauden eräs diskursiivinen ominaispiirre on se, että se pyrkii vahvistamaan parisuhdeinstituutiota. Rakkaudesta kertominen kytkeytyy helposti oman puolison – tosi-rakkauden – löytämiseen. Samalla rakkaus kytkeytyy uskollisuuden ja kiinteän parisuhdeinstituution ihanteiden mukaiseksi.⁶⁷⁰ Tämä romanttisen rakkauden piirre tukee pääkirjeiden kirjoittajien kokemusta hyväksyvistä Jumalasta. Kirjoittajille kristillisen seksuaalieettisen opetuksen ydin tiivistyy lähimmäisenrakkauden, uskollisuuden ja vastuullisuuden ihanteissa. Tässä mielessä kirjoittajien ihanteellinen parisuhde muistuttaa olemukseltaan kärjistyneesti Giddensin hahmottelemaa puhdasta suhdetta, sillä se ei edellytä sosiaalisia ehtoja tai traditioita toteutuakseen – ainoa välttämätön ehto on rakkaus ja yksilöiden välinen sitoutuminen. Lähimmäisenrakkauden, vastuullisuuden ja uskollisuuden ihanteet rakentavat subjektia, joka kantaa seksuaalisesta elämästään erityistä huolta ja vastuuta. Pelkkä nautinto ei riitä parisuhteen pohjaksi.

Jumala-suhteeni on ollut iso voimavara ja perusta koko elämäni. Haluan olla kaikissa asioissa avoin Jumalan edessä. En tiedä, voinko sanoa olevani 100% varma siitä, että Jumala hyväksyy sen että seurustelisin naisen kanssa. Silti tunnen, että Jumala ei aseta painolastia eikä syyllisyyttä minulle tässä asiassa vaan tuntee minut ja rakastaa minua, sanoo, että Hän on minut luonut ja olen hänen tekonsa ja omansa. Hän tuntee kipuni ja haluaa auttaa ja toivoo että olen

⁶⁶⁹ Kaskisaari 1998, 276.

⁶⁷⁰ Kaskisaari 1998, 276.

onnellinen. Olen yhden ihmisen ihminen ja kannan vastuuni toisesta. Luulen, että se syyllisyys, mitä välillä koen johtuu salailusta, etten voi olla avoin ulospäin ja siten tavallaan valehtelen läheisilleni itsestäni. (Annu, 1965, A2)

En tunne tästä asiasta häpeää Jumalan edessä. Jos kerran itse tajuan, että kyse on mielikuvista ja leikeistä, niin tottahan Jumala tajuaa sen sitäkin paremmin, koska on minulle mielikuvituksen antanut ja tuntee minut ja tarkoitukseni. Kävin jonkin aikaa SM- ja kinkyihmisten tapaamisilloissa, mutta koin oloni ulkopuoliseksi. Heidän ajatteluunsa liittyi usein parinvaihtoa ja muuta ihmissuhteita hajottavaa, jota en kokenut omakseni. Silti haluaisin, että kristityt kinkyt voisivat "tulla kaapista", kun monet kristityt homotkin ovat tulleet. Sittemmin olen mennyt naimisiin ja tämä puoli minussa on väistynyt taka-alalle, koska mieheni on siitä vain vähän kiinnostunut. Meillä on ihana seksielämä ja joskus siinä on myös näitä elementtejä, mutta enimmäkseen "tavallista" seksiä. Puhumme kuitenkin kaikesta, myös näistä jutuista, mikä lisää nautintoa molemmille. Mihinkään, mitä teemme sängyssä, ei liity häpeää tai mitään pahaa, ja se on uskomattoman ihana tunne. Armollinen. (Elise, 1974, A2)

Annun ja Elisen kirjeet vahvistavat käsitystä siitä, että nuorimmille kirjoittajille institutionaalisen ja yksityisen uskonnollisuuden välillä on ylittämätön kuilu. Oma seksuaalisuus ei häpäise Jumalan edessä, sillä Jumala ymmärretään oman ja yksilöllisen nautintoelämän kaikenkietävänä luoja. Ainoa asia, johon kirjoittajat ajattelevat voivansa vaikuttaa on oman nautintoelämän toteuttamisen tapa. Jälleen nousee esiin, kuinka normaalia ja epänormaalia seksuaalisuutta määrittävien auktoriteettien hajaantuminen tekee yksilöstä viime kädessä seksuaalisuutensa moraalisuuden lopullisen vartijan. Tässä eettisessä pohdinnassa keskenään ristiriitaiset normit ja opetukset saavat ihmisen luottamaan omaan, yksilölliseen ja yksityiseen tuntuun Jumalan olemuksesta.

Seurakuntani ei tunne tätä puolta minussa. Mutta suhde naiseen on ollut salattava asia, ja en pidä siitä, että minä salaam seurakunnaltani asioita. Niin on ollut pakko tehdä. Koitan miettiä, pitäisikö minun luopua pienistä vastuistani seurakunnassa siksi, että jos he tietäisivät että elän naisen kanssa, niin he eivät antaisi minun toimia ko. vastuissa. Toisaalta koen kaikesta huolimatta, että Jumala ei ole minua vastaan. Siksi en ole jättäytynyt vastuistani. Ihminen voi erehtyä, ja seurakunnassa riidellään jo ennestään niin monista asioista kuten naisen pappeudesta. (Annu, 1965, A2)

Muuttuneet ja monipuolistuneet käsitykset seksuaalisuuden luonteesta, kristinuskon sisäinen moniäänisyys seksuaalieettisissä kysymyksissä ja yhteiskunnallisen tasa-arvon lisääntyminen ovat kaikki tekijöitä, jotka saavat kirkon virallisen seksuaalieettisen opetuksen näyttämään monien kirjoittajien silmissä alistavalta ja sortavalta. Monille kirkosta eroaminen on ollut vähintäänkin ajatusten tasolla varteenotettava ratkaisu. Esimerkiksi Maiju pohtii, pitäisikö hänen seurakunnan työntekijänä vain luovuttaa ja etsiä uusi työ muualta vai sittenkin käydä taisteluun.

Tietysti elämässäni on tälläkin hetkellä kateutta ja katkeruutta niitä ihmisiä kohtaan, jotka eväävät minulta mahdollisuuden elää täysipainoista elämää. Miksi joillakin on oikeus elää

yhdessä rakastettunsa kanssa ja tehdä sitä työtä josta pitävät, mutta minun kaltaisillani ei? Viime aikoina olen usein ajatellut, että en enää kauaa jaksa näin. Pitäisikö luovuttaa suosiolla ja alkaa etsimään töitä jostain muualta vai aloittaako (mahdollinen?) taistelu seurakuntaa, tuomiokapitulia ja piispaa vastaan? (Maiju, 1974, A2)

Johannes puolestaan kokee kirkon opetuksen käyneen hänelle koko ajan etäisemmäksi. Vastalauseena kirkon opetukselle hän on eronnut kirkosta.

Edellä kuvattuna "transgenderinä" ja sukupuolisena "yhdistelmämallina" samastun myös nykyään selvästi sekä naisiin että sukupuoli- ja seksuaalivähemmistöihin. Koska kristillisten piirien päällin ja on pitänyt esimerkiksi homo- ja biseksuaalisuutta joko syntyinä tai sairautena - ja kun muistissa on myös naispappeusväittelyt - olen kokenut kirkon opetuksen aina vain etäisempänä. Erosin kirkosta keväällä 2001. Sellaiseen Jumalaan en ole koskaan uskonut joka kieltää ihmistä olemasta se mikä hän omana itsenään, syvimmin onnellisimmillaan ja tasapainoisimmillaan on; en usko edes sellaiseen Jeesukseen, vaan arvelen nykykirk(k)o(je)n olevan kaukana siitä mitä Jeesus alun perin opetti mm. suvaitsevaisuudesta. (Johannes, 1974, A2)

Kirkosta eroaminen on helpompi ratkaisu silloin, kun kirkko koetaan muutenkin etäiseksi. Johanneksen kokemusta on mahdollista tulkita myös niin, ettei hänellä ollut erityistä tarvetta kirkolle, sillä juopa hänen oman uskonnollisuutensa ja kirkon opetuksen välillä on liian syvä. Johannes kokee, että kirkko pitää esillä Jumalaa, joka kieltää ihmistä olemasta omana itsenään, "syvimmin onnellisimmillaan ja tasapainoisimmillaan". Johannekselle seksuaalisuus on yksilön itseyden ydin, joka tullessaan torjutuksi torjuu samalla koko ihmisen. Hän näkeekin kirkon seksuaalivähemmistöjä ja naisia alistavana institutiona, joka on hukannut Jeesuksen alkuperäisen sanoman suvaitsevaisuudesta.

Johanneksen ja monien muiden kirjoittajien kokemassa ristiriidassa on pohjimmiltaan kyse kirkon seksuaalieettistä opetusta rasittavasta historiallisesta painolastista. Seksuaalisuuden merkitys yksilön itsesuhdetta määrittävänä tekijänä on muuttunut 1900-luvun aikana niin voimakkaasti, ettei kirkollinen opetus ole kyennyt vastaamaan muutokseen tai välttämättä edes huomioimaan sitä. Seksuaalisuutta ja sukupuolta koskevien tiedonalojen kehitys on johtanut tilanteeseen, jossa yksilön nautintoelämää ei voi erottaa hänen olemuksestaan kuin väkivalloin. Yksilön kokemus seksuaalisuudesta biologisena, nautintoa tarjoavana tarpeena ja oman itsen luovuttamattomana ytimenä sopii vaivoin yhteen seksuaalisuutta voimakkaasti normittavien jumalakuvien kanssa. Tällöin homoseksuaalisuuden torjuva kirkko näyttäytyy väistämättä torjuvana ja häpäisevänä kirkkona. Terveystieteeseen kytkeytyvä Parantaja-hahmoinen Jumala on sen sijaan monelle heteronormia rikkovalle kirjoittajalle aidointa uskonnollisuutta, joka tarjoaa tilan, jossa yksilö voi tulla omaksi itsekseen ilman pelkoa torjutuksi tulemisesta.

[K]aikki ihmiset ovat pohjimmiltaan todella samalla viivalla, samassa asemassa, tasa-arvoisia. En voi millään uskoa, että Jumala sallisi osan ihmisistä joutua kadotukseen ja osan päästä tai-vaaseen. En voi uskoa, että ihmisen usko ratkaisee ikuisuusjuttuja. Jumala on suuri, Jumalan on valta näissä asioissa. [...] Minua järkyttää suunnattomasti se kapea-alaisuus, ahdasmie-

lisyys, epäluuloisuus ja suoranainen pahuus mitä jotkut uskovaiset kohdistavat toisiin ihmisiin. Pahalta ja vääraltä tuntuu esim. homojen ja lesbojen vastustus "Jeesuksen nimissä" ja muu vastaava. Mutta meitä on moneksi. Sellainen vääränlainen syyllistämisen kulttuuri vaivaa myös suomalaisessa kristillisyydessä minua. Vääränlaista syyllistämistä on juuri sellainen epäsuora syyllistäminen, siis se että ensin vakuutetaan että Jumalalle kaikki ovat tasaveroisia, että Jumalan luo ja seurakuntiin kaikki saavat tulla ja kaikki kelpaavat juuri sellaisena kuin ovat... ja sitten heti samassa lauseessa asetetaan kuitenkin ehtoja tyyliin "mutta Jumalan lapset eivät ole homoja vaan pyrkivät irti sellaisesta identiteetistä, todelliset uskovaiset eivät voi hyväksyä naispappeutta" tms. (Helvi, 1973, A1)

Nykyhetken suomalaista uskonnollisuutta määrittävä käsitys siitä, että ihminen kyllä "uskoo, muttei niin kuin kirkko opettaa"⁶⁷¹ näyttää häpeäkirjeiden valossa kytkeytyvän tiiviisti yhä syvenevään kulttuuriseen yksilöllistymiskehitykseen. Kyse on kehityksestä, jossa yksilö näyttää sitoutuvan entistä voimakkaammin omiin yksilöllisiin uskonnollisiin käsityksiinsä, koska ne ovat pohjimmiltaan osa häntä ja oman sukupuolisen ja seksuaalisen identiteetin tuki ja pohja.

Lähes päivittäin joudun edelleen kysymään miksi Jumala on tehnyt minusta tällaisen? [...] En ole ihan täysillä koskaan voinut elää omana itsenäni, pukeutua kuten haluan, harrastaa asioita, joista olen kiinnostunut tai puolustaa esimerkiksi tiettyjä oikeuksiani. Mutta ei niin pahaa ettei hyvääkin: Ainakin erilaisuus on opettanut nöyryyttä ja kykyä ajatella muistakin näkökulmista asioita ennen lopullista tuomion julistamista. Antaa Jumalan kuitenkin päättää viime kädessä! [...] Uskon kokemuksen Jumalan armosta olevan kiinteästi yhteydessä itseni hyväksymisen ja tiedon määrän kanssa. Haluan uskoa eteeni osuneet auttajat ja kuuntelijat myös Jumalan työksi, vaikka en heihin seurakunnassa ole törmännytäkään, eikä heillä varsinaisesti uskon asioiden kanssa olisi ollut tekemistäkään. Jumalastani on löytynyt myös humorintajua asian suhteen siinä samalla kun olen oppinut nauramaan itselleni ja omituisuudelleni. Tällainen on minun tarinani. (Sara, 1976, A2)

6.3 YKSILÖLLISEN SEKSUAALISUUDEN JÄRJESTYS

Vuosien 1959-1984 välisenä aikana syntyneiden häpeäkirjeiden kirjoittajien kokemuksista hahmottuu kollektiivinen subjektiutta rakentava ja säätelevä eetos, jonka nimeän *yksilöllisen seksuaalisuuden järjestykseksi*. Tämä järjestys jakaa monia yhteisiä piirteitä terapeutin järjestyksen kanssa. Kyse onkin toisen ikäluokan kirjoittajien kokemuksissa idullaan olleiden elämänmuotojen tihenemisestä: yksilöllistymisprosessin vaade tulla omaksi, aidoksi seksuaaliseksi minäksi syvenee nuorimpien kirjoittajien kohdalla. Tämä näkyy erityisesti omaan itseen ja omaan seksuaalisuuteen kohdistuvan refleksiivisen suhteen voimistumisena ja ajatuksena siitä, että seksuaalisuus haluineen ja nautintoineen on keskeinen yksilön minuutta ja olemassaoloa määrittävä itsen alue. Myös nuorimpien kirjoittajien kohdalla naiset kertovat kokemuksistaan miehiä enemmän. Tämä liittyy tulkintani

⁶⁷¹ Esim. Haastettu kirkko 2012, 35–42.

mukaan juuri terapeuttisen eetoksen loihtimien elämänskysymysten voimistumiseen ja syvenemiseen: samalla tavoin kuin toisen ikäluokan naiskirjoittajien kohdalla, naisen seksuaalisuus on yhä toistensa kanssa risteävien kulttuuristen ihanteiden määrittämä. Tässä ristiriitojen paineesta häpeästä kertomisella on suurempi merkitys naisille kuin miehille. Häpeästä kirjoittavat miehet ovat useimmiten henkilöitä, jotka kokevat seksuaalisuutensa poikkeavan heteroseksuaalisesta normista. Tämä saa epäilemään, että heteromaskuliinisuus on moniäänisessäkin kulttuurisessa tilanteessa yhä siinä määrin ongelmaton ja kulttuurisesti tuettu subjektipositio, ettei häpeästä kirjoittamiselle ole sen enempää syytä kuin tarvetta.

Itsekäytäntöjen näkökulmasta tarkasteltuna nuorimpien kirjoittajien häpeäkokemusten moraalisesti merkittäväksi alueeksi, eli niin kutsutuksi *eettiseksi substanssiksi* määrittyy luonnolliseksi ymmärretty seksuaalisuus. Kyse on pohjimmiltaan biologisesta inhimillisestä perustarpeesta, jonka tarkoitukseksi ymmärretään fyysisen nautinnon tarjoaminen. Kyse on yhtä aikaa universaalista ja tasa-arvoisesta nautintokyvystä sekä yksilöllisestä tavasta elää sitä todeksi. Biologis-nautinnollinen seksuaalisuuskäsitys pakottaakin yksilön punnitsemaan jatkuvasti minuuttaan ja elämäänsä: kyse on oman nautintoelämän luonteen ja erilaisten nautintoelämän toteuttamistapojen kelpaavuudesta, mutta myös siitä, sallitaanko yksilön toteuttaa omaehtoista nautintoelämäänsä vapaasti. Tätä kautta yksilöllisestä seksuaalisuudesta muodostuu myös yksilön keskeinen minuuden piirre. Häpeälliseksi koettu oma nautintoelämä voi herättää kirjoittajissa kysymyksen koko oman olemassaolon oikeutuksesta. Tämä selittää osaltaan myös sitä erikoista aineistoihin liittyvää piirrettä, että nuorimmat kirjoittajat olivat vastanneet suhteellisesti eniten juuri toiseen, erityisesti seksuaalisuuteen liittyvää häpeää koskevaan, aineistopyyntöön.⁶⁷²

Nuorimpien kirjoittajien kokemuksia voi tarkastella myös siitä näkökulmasta, kuinka he muodostavat suhteen erilaisiin seksuaalisuutta määrittäviin normeihin ja ihanteisiin. Itsekäytäntöjen *alistumisen muodon aspekti* näyttäytyy nuorimmilla kirjoittajilla hajaantuneena. Seksuaalisuutta määrittävät diskurssit ovat moninkertaistuneet ja seksuaalisuuden ”suuret tarinat” ovat menettäneet voimansa yksilöiden ja yhteisön toiminnan säätelijöinä. Uudenlainen kulttuurinen asetelma luo aivan erityistä subjektiutta. Sosiaalisen kentän monimutkaistuessa yksilön itsensä vastuulle jää ratkaista omaan nautintoelämäänsä liittyvät moraaliset kysymykset. Tässä nautintoelämän oikeaan ja väärään toteuttamiseen liittyvässä pohdinnassa ratkaisevassa roolissa ovat yksilön omat tunnekokemukset: yksilön emotionaalinen ja seksuaalinen tyytyväisyys tai tyytymättömyys ovat tunnekokemuksia, jotka ratkaisevat esimerkiksi parisuhteen kohtalon. Monien nuorimpien kirjoittajien näkemys parisuhteesta muistuttaakin Anthony Giddensin hahmottelemaa puhdasta suhdetta: onnistuneen parisuhteen tärkein kriteeri on molempien osapuolten psyykkinen ja seksuaalinen tyytyväisyys.

Yksilöllistymiskehityksen ja kulttuurisen moniäänisyyden myötä myös kirjeissä esiintyvät jumalasuhteiden muodot monipuolistuvat. Monen naiskirjoittajan jumalasuhdetta määrittää Vetäytyjä-hahmoinen jumalakuva, joka yhtäältä vapauttaa yksilöt traditionaalisista moraalisista sidoksista ja toisaalta voimistaa ja tukee yksilöllistymiskehitykseen

⁶⁷² Ks. luku 3.2.3.

liittyvää reflektiivistä itsesuhdetta. Erityisesti juuri naiskirjoittajien kohdalla Vetäytyjä-hahmoinen Jumala näyttää tukevan yksilön mahdollisuuksia vaikuttaa ja ohjata omaa elämäänsä. Uudenlainen kulttuurinen asetelma saa jotkut kirjoittajista puolestaan sitoutumaan hyvin voimakkaasti perinteisiksi ymmärrettyihin seksuaalieettisiin ihanteisiin. Yksilön kannalta kyse on yhtäältä omaan luonnolliseen nautintoelämään liittyvän vapauden ja uskonnollisissa perinteissä elävien ihanteiden välisen ristiriitan ratkaisukeinosta ja toisaalta oman identiteetin rakentamisesta. "Uskovaisuus" on joillekin kirjoittajille identiteettimuoto, jonka olemus rakentuu erilaisten seksuaalisuutta koskevien käsitysten kitkaisessa suhteessa. Kyse on identifioitumisesta eräänlaiseen "näkymättömään moraaliseen yhteisöön", jota yhdistää ennen kaikkea torjuva suhtautuminen esiaviolliseen seksuaalisuuteen. Tällainen identiteetti saa voimansa häpeän ohittavasta ylpeys-retoriikasta, joka usein määrittääkin juuri marginalisoitujen seksuaali-identiteettien olemusta. Ylpeyden lisäksi identiteettiä tukevat Hallitsija- ja Vaatija-hahmoiset jumalakuvat, jotka edellyttävät yksilöltä nuhteettomuutta seksuaalieettisten kysymysten kohdalla.

Uudenlainen kulttuurinen järjestys vaikuttaa myös niihin moniin erilaisiin käytänteisiin, joilla nuorimmat kirjoittajat ohjaavat itseään ja toisiaan luonnolliseksi ja yksilölliseksi ymmärretyyn nautintoelämän toteutumiseksi. Myös erilaiset itsekäytäntöihin liittyvät *työstämisen muodot* kytkeytyvät kysymykseen yksilöllisen seksuaalisuuden ja kulttuuristen vaatimusten välisestä ristiriidasta. Yksilöllinen nautintoelämä edellyttää toteutuakseen yksilön vapautta toimia oman elämänsä hyväksi. Nuorimpien naiskirjoittajien kirjeissä tämä vapaus koetaan uhanalaiseksi eri tavoin: uskonnollisten ihanteiden lisäksi myös vakiintunut parisuhde kulttuurisena ihanteena voi herättää joissakin kirjoittajissa pelonsekaisia tunteita oman itsen menettämisestä. Nuorimpien naiskirjoittajien lisääntynyt toimijuus konkretisoituu selvimmin juuri niissä keinoissa, joilla he ohjaavat itseään kohti omaa yksilöllistä nautintoelämää. He voivat esimerkiksi toistaa toisin erilaisia häpeään kytkeytyviä naisten seksuaalisuuden kontrollimuotoja, kuten huoran stigmaa.

Etenkin ne kirjoittajat, jotka ymmärtävät oman seksuaalisuutensa heteronormin vastaiseksi ovat joutuneet elämään läpi pitkällisen prosessin kelpaamattomuuden tunteiden käsittelemiseksi. Heille häpeän käsittelyn apukeinot ovat löytyneet usein kristillisyyden marginaaleista: terapeutinen ja teologinen kirjallisuus sekä erilaiset pienryhmät mainitaan kirjeissä usein avuntarjoajina. Kuten toisen ikäpolven naiskirjoittajat, myös omaa seksuaalisuuttaan heteronormin vastaisesti ymmärtävät kirjoittajat ovat kokeneet Parantaja-hahmoisen Jumalan tärkeimmäksi omaan itseen liittyvän häpeän helpottajaksi ja auttajaksi. Sen sijaan Suomen evankelis-luterilainen kirkko ja monet muut uskonnolliset yhteisöt hahmottuvat monien kirjoittajien kokemuksissa alistavina ja häpeään hylkäävinä vallankäyttäjinä, jotka ovat unohtaneet suvaitsevaisuuden ja lähimmäisenrakkauden todellisen merkityksen. Monet kirjoittajat näkevätkin, että keskinäisen rakastamisen, sitoutumisen ja vastuullisuuden ihanteet muodostavat kristinuskon ydinsisällön. Heille seksuaalisella suuntautumisella ei ole merkitystä niin kauan, kun ihmiset sitoutuvat rakastamaan ja kunnioittamaan toinen toisiaan.

Lopuksi nuorimpien kirjoittajien kokemuksia voi tarkastella kysymällä sitä, mihin kirjoittajat tähtäävät itseen ja toisiin kohdistuvan toiminnan myötä. *Moraalisubjektin teleologia* viittaa itsekäytäntöjen aspektina siihen tilaan, jota yksilöt toiminnallaan tavoittelevat. Koska seksuaalisuus ymmärretään kirjeissä yksilön minuuden luovuttamattomana

ytimenä, kirjoittajien tavoittelemana tilana hahmottuu elämä, jossa he voivat elää yksilöllisinä seksuaalisina olentoina ilman hylkäämisen ja torjutuksi tulemisen uhkaa. Uskonollisen elämän sisällä tämä tavoite konkretisoituu kirjoittajien toiveessa elää toisten ihmisten ja Jumalan silmissä seksuaalisesti täysivaltaisesti hyväksyttynä yksilönä.

Elina Haavio-Mannila ja Osmo Kontula nimeävät vuosina 1957-80 syntyneet ihmiset *tasa-arvoistuvan seksuaalisuuden sukupolveksi*. Mannilan ja Kontulan mukaan tasa-arvoistuvalla seksuaalisukupolvelle on ominaista miesten ja naisten välisten erojen kaaventuminen seksuaalisella kentällä toimimisessa. Ikäpolvi myös korostaa oman seksuaalisen itsemääräämisen tärkeyttä. Tämä näkyy esimerkiksi ajatuksena, että parisuhde on pohjimmiltaan kahden tasa-arvoisen yksilön keskinäinen sopimus, josta oletetaan vastavuoroisesti pidettävän kiinni.⁶⁷³ Haavio-Mannilan ja Kontulan näkemys kuvaa osuvasti myös nuorimpien häpeästä kirjoittavien kokemuksia – joskin ikään kuin yksilöiden toiminnan pintapuolisella tasolla. Itsemääräämistä ja tasa-arvoa koskevien vaatimusten takana on seksuaalisuutta objektivoivan ja yksilöitä subjektivoivan vallan asetelma, joka asettaa seksuaalisuuden jokaisen yksilön omakohtaiseksi ja yksilölliseksi ytimeksi. Seksuaalisuus on nuorimmille kirjoittajille biologian suomaa kykyä nauttia, mutta myös alue, jossa kysymys yksilön identiteetistä ja minuuden kelpaavuudesta toisten ihmisten ja Jumalan edessä kärjistyy äärimmilleen. Seksuaalisuutensa vuoksi torjuttu yksilö on ihminen, jolle ei suoda mahdollisuutta elää omana itsenään. Nuorimmille kirjoittajille kyse on ennen kaikkea ympäröivien ihmisten ja yhteisöjen antamasta tuomiosta, sillä monet kirjoittajat kokevat, että Jumala on luonut heidät ydintään myöten.

Koska kysymyksessä on lahja, ei sitä ole voinut valita, ei myöskään vaihtaa tai palauttaa. En voi myöskään olla vihainen lahjasta tai hävetä tai halveksia sitä, kun muistaa, kuka on lahjan antaja. Tämän seikan huomaaminen teki mieleni nöyräksi. (Jonne, 1959, A2)

⁶⁷³ Haavio-Mannila & Kontula 2001, 22–23.

7 Tutkimuksen luotettavuus ja yleistettävyyys

Olen tutkimuksessani tarkastellut kirjeaineistossa kuvatuissa häpeäkokemuksissa rakentuvia seksuaalisen subjektiuden muotoja. Hyödyntämäni queer-teoreettinen lähestymistapa on luonteeltaan kyseenalaistavaa. Sen tarkoitus on nostaa tarkastelun kohteeksi luonnollisiksi ja pysyviksi oletettujen sukupuolten ja seksuaalisuuksien häilyvä ja historian muuttuviin olosuhteisiin sidottu luonne. Häpeään kytkeytyvä valta nähdäänkin tutkimuksessa seksuaalisuutta ja sukupuolta tuottavaksi – ei esimerkiksi jotakin alkuperäistä seksuaalisuutta alistavaksi ja rajoittavaksi – voimaksi. Koska queer-teorian suhde paljooon muuhun seksuaalisuutta koskevaan tutkimukseen on vähintäänkin vastahankainen, se voi tuntua teoriaa vähemmän tuntevasta lukijasta kyseenalaiselta tavalta tarkastella seksuaalisuutta. Teologisessa seksuaalisuuskeskustelussa queer-teoria on nähty jopa poliittisena ideologiana, joka tuottaa juuri sellaisia tutkimustuloksia kuin se arvojensa mukaan pyrkii saavuttamaan.⁶⁷⁴ Tällaista näkemystä vastaan voidaan feministisen tieteenkriitiikin tavoin kuitenkin esittää, että kaikki tutkimus on lähtökohtaisesti arvosidonnaista – ratkaisevaa on, kuinka tutkijan henkilökohtaiset arvot ja teoreettisten lähtökohtien sisältämät arvolataukset tuodaan tutkimusraportissa lukijalle näkyviin.⁶⁷⁵

Queer-tutkimuksen kriittisestä ja poliittisesta luonteesta huolimatta senkin tulee täyttää hyvän tieteellisen käytännön kriteerit. Suomen Akatemia määrittelee tällaisiksi kriteereiksi muun muassa sen, että tutkija noudattaa ”tiedeyhteisön tunnustamia toimintatapoja: rehelliisyyttä, yleistä huolellisuutta ja tarkkuutta tutkimustyössä” sekä ”tutkimusten ja niiden tulosten arvioinnissa”. Tämän lisäksi tutkijan tulee noudattaa ”tieteellisen tiedon luonteeseen kuuluvaa avoimuutta tutkimuksensa tuloksia julkaistessaan.”⁶⁷⁶ Laadullisen tutkimuksen kohdalla näiden kriteerien arviointi tiivistyy kysymykseen tutkimusprosessin luotettavuudesta. Postmodernia queer-teoriaa määrittävä näkemys todellisuuden sosiaalisesti rakentuneesta luonteesta tarkoittaa sitä, ettei tutkimuksen luotettavuutta voi arvioida totuudenmukaisuuden kriteerin – esimerkiksi ulkopuolisen todellisuuden piirteiden tai aineiston riittävyuden kaltaisten näkökohtien – avulla: tutkimukseni ei ole ”ikkuna todellisuuteen”, vaan pikemminkin sillä on todellisuutta rakentava performatiivinen luonne. Tämän vuoksi tutkimuksen luotettavuuden arvioinnin kannalta on tärkeää avata mahdollisimman tarkasti tutkimusprosessia määrittävät teoreettiset ja menetelmälliset käytänteet sekä aineiston analyysin eri vaiheet. Näin lukijan on mahdollista arvioida

⁶⁷⁴ Näin näkee esimerkiksi Vainio 2007, 178–179. Queer-teologiaan kohdistetusta kritiikistä yleisemmin ks. esim. Isherwood & Althaus-Reid 2004, 9–12.

⁶⁷⁵ Ks. esim. Rolin 2005, 149–151.

⁶⁷⁶ Hyvän tieteellisen käytännön kriteerit 2007.

käytettyjen teoreettisten näkökulmien, menetelmien ja aineistosta tehtyjen johtopäätösten johdonmukaisuutta ja sisäistä loogisuutta.⁶⁷⁷

Tutkimukseni luotettavuuden arvioinnin mahdollistamiseksi olenkin pyrkinyt avaamaan mahdollisimman selkeästi ja tarkasti tutkimukseni teoreettisia ja menetelmällisiä lähtökohtia sekä niiden keskinäistä riippuvuutta. Tämän tein tutkimusraportin kolmessa ensimmäisessä luvussa. Teoreettiset lähtökohdat konkretisoituvat erilaisiksi tutkimuksellisiksi käytänteiksi aineiston analyysivaiheessa. Tämän vuoksi olen myös pyrkinyt tuomaan mahdollisimman yksiselitteisesti esiin sekä analysoimani kirjeet erilaisten sitaattien muodossa että kirjeitä koskevan analyysini eri vaiheet. Näin lukijalle tarjoutuu mahdollisuus itse arvioida analyysini ja tulkintojeni pätevyyttä.⁶⁷⁸ Tutkimusprosessin taustaehto-
jen avaamisessa on pohjimmiltaan kyse tutkimukseni tarjoaman tiedon oikeuttamisesta. Kristina Rolin näkee, että tieteellisen tiedon oikeuttaminen – lukijan halu hyväksyä tarjot-
tu tulkinta perustelluksi tiedoksi – perustuu sekä luottamukseen että kommunikaatioon. Etenkin tilanteessa, jossa lukija ei jaa tutkijan asiantuntijuutta tai esiymmärrystä tutkitta-
vasta kohteesta on tarpeen avata tutkimuksen lähtökohtia niin, että lukijalle syntyy luot-
tamus tutkijan toimintaa kohtaan. Kommunikaation näkökohta liittyy puolestaan ajatuk-
seen siitä, että jokaisella tiedeyhteisön jäsenenä on velvollisuus tehdä itsensä ymmärret-
täväksi muille ja perustella väitteensä heille. Tätä kautta tutkijalle syntyy oikeus tulla
myös kuulluksi.⁶⁷⁹

Tutkimusprosessin luotettavuutta ja sen tarjoaman tiedon oikeutusta ja onnistunei-
suudesta voidaan tarkastella lisäksi myös siitä näkökulmasta käsin, tarjoaako tutkimus
monipuolisen ja hedelmällisen kuvan tutkittavasta kohteesta. Kyse on tutkimuksen tu-
loksellisuudesta: onko tutkimus tuottanut uutta tietoa ja uudenlaisia näkökulmia tutkit-
tavaan kohteeseen. Luonnollisesti se, minkä tutkija mieltää ”monipuoliseksi” ja ”hedel-
mälliseksi” kytkeytyy tutkijan esioletuksiin, arvostuksiin ja tutkimuksen teoreettisista
lähtökohdista nouseviin käsitteellistämisen tapoihin. Vakuuttaakseen lukijan siitä, että
tutkimus todella tarjoaa uutta, hedelmällistä ja monipuolista tietoa tutkimuskohteesta,
tutkijan on välttämätöntä tuoda julki tutkimusprosessia ohjaavat taustaoletukset.⁶⁸⁰

Näkökulmani seksuaalisuudesta koettuun häpeään on vain yksi monista mahdollisis-
ta. Tutkimukseni tarjoaa yhden mahdollisen luennan kirjeaineistosta, eikä sen ole tarkoi-
tus olla lopullinen tai tyhjentävä. Erilaisia konstruointeja häpeällisen seksuaalisuuden ja
uskonnollisuuden suhteesta voi foucaultlaisen tiedonkäsityksen näkökulmasta tehdä
loputtomiin.⁶⁸¹ On hyvä myös pitää mielessä, että häpeäkirjeiden pohjalta hahmottelema-
ni dispositiivit ja sen mukaisesti rakentuneet seksuaalisen subjektiuden muodot koskevat
vain käytössäni ollutta aineistoa. Tekemäni analyysi ja tulkinnat ovat siinä mielessä ai-
nutkertaisia ja paikantuneita, ettei käyttämäni aineiston pohjalta ole mahdollista konst-
ruoida esimerkiksi ”suomalaisen seksuaalisuuden historiaa” tai ylipäänsä yleistää kirjeis-

⁶⁷⁷ Eskola & Suoranta 2001, 210, 219–222; Kaskisaari 2000, 49.

⁶⁷⁸ Ks. Eskola & Suoranta 2001, 215–216.

⁶⁷⁹ Rolin 2005, 151–152.

⁶⁸⁰ Rolin 2005, 149–151; Eskola & Suoranta 2001, 222.

⁶⁸¹ Ks. Alhanen 2007, 115. Toisenlaisen näkökulman samaan aineistoon tarjoaa Paavo Kettunen, joka on omassa tutkimuksessaan tarkastellut myös seksuaalisuuteen kohdistuvan häpeän luonnetta. (Ks. Kettunen 2011, 234–299.)

sä kuvattuja häpeään kytkeytyneen vallan mekanismeja koskemaan kaikkia tiettyinä aikana eläneitä suomalaisia naisia ja miehiä.

Uskon kuitenkin tutkimukseni nostavan esiin sellaisia seksuaalisuuden ja uskonnollisuuden kokemuksellisia muotoja, jotka moni lukija voi tunnistaa omakseen. Tutkimukseni toistaa ja vahvistaa monia aiempien tutkimusten esiin nostamia laajempia länsimaista kulttuuria ja suomalaista yhteiskuntaa koskevia kehityslinjoja, esimerkiksi havaintoa siitä, että uskonnollisuutta ja seksuaalisuutta on koskenut alati syvenevä yksilöitymiskehitys. Näenkin, että kulttuurissa vallitsevat tiedon ja vallan asetelmat ovat kaikille tiettyinä aikana eläneille ihmisille periaatteessa yhteiset, mutta yksilöt asettuvat hyvin erilaisiin asemiin suhteessa niihin. Näin esimerkiksi tämän tutkimuksen lukija voi tunnistaa oman elämänsä kannalta tuttuja piirteitä hahmottelemistani kulttuurisista järjestelmistä samalla, kun jotkut niiden piirteistä jäävät vieraammiksi. Tässä kohtaa on kuitenkin syytä pitää mielessä, että tämänkaltaisen tutkimustulosten siirrettävyys koskee lähinnä naiskirjoittajien kokemuksia. Voi ajatella, että naisten kirjeissä saturoituu esiin tutkimuskysymysten kannalta keskeinen informaatio.⁶⁸² Miesten kirjoitusten vähäinen edustus aineistossa jättää auttamatta jälkeensä vastaamattomia kysymyksiä koskien miesten seksuaalisuudesta kokeman häpeän luonnetta ja sen merkitystä miessubjektuuden ja maskuliinisuuden rakentumisprosessissa. Tulkintani mukaan tämä näyttäisi olevan ennen kaikkea aineistonkeruuseen liittyvä haaste. Ainakaan kirjoituspyyntö aineistonkeruun muotona ei näytä motivoivan miehiä sanallistamaan seksuaalisuuden alueella kipeäksi koettuja asioita.

⁶⁸² Eskola & Suoranta 2001, 62–63, 66–68.

8 Tulosten tarkastelu ja pohdinta

8.1 MUUTTUVA KULTTUURI – MUUTTUVA SEKSUAALISUUS

Edellisissä luvuissa olen tarkastellut seksuaalisen subjektuuden rakentumisen prosessia eri aikoina eläneiden suomalaisten naisten ja miesten häpeäkokemusten tarjoamasta horisontista käsin. Olen käsittänyt häpeäntunteen normalisoivan hallinnan instrumenttina, joka rakentaa ja ylläpitää yksilötasolla kulloinkin normaaliksi ymmärrettyä käsitystä seksuaalisuudesta. Häpeän piinaavassa kelpaamattomuuden kokemuksessa on kyse yksilön sisäistämien, aikaan ja paikkaan sidottujen normien ruumiillisesta kokemistavasta. Tarkasteluni on kohdistunut erityisesti yksilön itseensä kohdistamiin itsekäytäntöihin, joissa kiteytyvät yksilön pyrkimykset saavuttaa sosiaalisesti elinkelpoinen elämä ilman likaavaa ja ulossulkevaa häpeäkokemusta.

Olen hahmottanut tutkimusaineistonani käyttämistäni 146 häpeäkirjeestä kolme laajempaa kulttuurista eetosta, dispositiivina, jotka ohjaavat kukin omalla tavallaan niitä käytäntöjä, joiden avulla käsitystä normaalista seksuaalisuudesta pidetään sekä yksilötasolla että kollektiivisesti yllä. Dispositiivit koostuvat erilaisista toisiinsa kytkeytyvistä diskursiivisista ja ei-diskursiivisista käytännöistä, jotka objektivioivat ja subjektivioivat yksilöitä aivan erityisellä tavalla. Näin erilaisessa kulttuurisessa tilanteessa ja paikassa eläneet ihmiset ovat eläneet oman seksuaalisuutensa aivan erityisellä tavalla todeksi. Dispositiivit ovat seksuaalisuuden performatiivista sääteleviä kokonaisuuksia. Ne pitäytyvät yllä erilaisissa häpeään kytkeytyneissä vallanmuodoissa, jotka pyrkivät ohjaamaan yksilöitä kohti ”normaalin seksuaalisuuden” ihannetta. Seksuaalinen subjektivuus – halua ja nauttiva minuus – syntyy erilaisten, keskenään risteävien käytänteiden ristipaineissa. Dispositiivin luonne on ymmärrettävä yksilöiden ritualisoidun toiston kautta ylläpidettynä kulttuurisena kokonaisuutena, jonka varassa yksilö tulee seksuaalisuudeltaan joko hyväksytyksi tai torjutuksi. Näin dispositiivi elää yksilöiden kamppailuissa, pyrkimyksissä ja ajatuksissa yhtä lailla kuin yksilöt tulevat tunnistetuiksi ja olemassa oleviksi dispositiivin tarjoamien suuntaviivojen varassa. Kyse on samaan aikaan seksuaalisesta subjektista normalisoivan vallan luomuksena ja subjektista, joka aktiivisesti improvisoi ja luovii kulttuurin tarjoamien ideaalien välillä tavoitellen elettävän elämän kokemusta. Myös yksilön uskonnollinen kokemusmaailma rakentuu yhteydessä laajempiin kulttuurisiin järjestyksiin. Olenkin tarkastellut analyysissäni erityisesti yksilön uskonnollisuuteen – erilaisiin uskonnollisiin käytänteisiin, ajattelumalleihin ja jumalasuhteeseen – liittyvää subjektivuutta rakentavaa valtaa.

Kirjeissä hahmottuvia eetoksia ei tule ymmärtää eräänlaisina eri sukupolvia määrittävinä asenneympäristöinä, vaikka pintatasolta tarkasteltuna kirjeissä kuvatut häpeäkokemukset voisivatkin näyttäytyä erilaisten seksuaalisuuteen kohdistuvien arvostusten tai

asenteiden ilmauksilta. Pohjimmiltaan kyse on yksilön olemassaolon kokemusta ja elämänyymmärrystä perustavasta kulttuurisesta asetelmasta, joka määrittää yksilön suhdetta itseensä, toisiin ihmisiin sekä sitä, millaisia keinoja ja mahdollisuuksia hänellä on vaikuttaa oman elämänsä kulkuun. Eetos asettaa myös kysymykset yksilön syvimmistä ja tärkeimmistä tavoitteista sekä niistä keinoista, joiden avulla hän voi niitä tavoitella. Muutuvina mielensisältöinä hahmottuvien arvostelmien tai asenteiden sijaan seksuaalisuutta säätelevän dispositiivin valta on ruumiillista. Esimerkiksi itseinhon yltävä häpeä seksuaalisuudesta kuvaa osuvasti subjektiuden rakentumisen ja häpeän välistä kytköstä.

Kirjeissä hahmottuvat dispositiivit kertovat ennen kaikkea seksuaalisuuden kokemuksen historiallisesta muutoksesta. Häpeästä kertovat kirjeet kyseenalaistavat käsityksen heteroseksuaalisuuden olemuksellisesta ykseydestä ja historiattomuudesta. Analyysini osoittaa, että nykyhetken näkökulmasta heteroseksuaaliseksi itsensä identifioivat ihmiset ovat kokeneet ja tavoitelleet seksuaalisessa elämässään hyvin erilaisia asioita eri aikoina. Sama häilyvyys ja muutoksenalaisuus koskee luonnollisesti myös homoseksuaalisuuden tai minkä tahansa muun kiinteäksi ajatellun seksuaalisen identiteetin olemusta. Seksuaalisuus näyttäytyy kirjeissä alati muuttuvana kokemuksellisenä horisonttina, jota ei voi palauttaa mihinkään tiettyyn olemukseen tai ytimeen. Häpeäkirjeiden äärellä ”normaalin seksuaalisuuden” käsite karkaa kaikilta lopullisilta määrittely-yrityksiltä.

Seksuaalisuuden muutos konkretisoituu tarkastelemalla dispositiiveissa tapahtuvia itsekäytäntöjen aspektien muutoksia. Olen käsitellyt seikkaperäisemmin näitä Aspekteja jokaisen aineiston analyysiluvun lopuksi, joten keskityn seuraavaksi osoittamaan vain eräitä keskeisiä eroja eetosten välillä. Aineiston vanhimpien kirjoittajien seksuaalinen subjektiivisuus nivooutui pyhänä ja Jumalan asettamana elämänyymmärryksenä nähdyn avioliiton ympärille. Heille seksuaalisuuden ongelmallisuus – eettinen substanssi – liittyi ensisijaisesti puhtauden varjelemisen ideaaliin, joka kytkeytyi erottamattomasti käsitykseen seksuaalisuudesta varottavana viettivoimana. Avioliiton sanelema puhtauden ihanne hahmottuu kirjeissä vahvasti sukupuolittuneena: naisille puhtauden vaaliminen tarkoittaa vaikeuden ja häpäisevän suojelun ja vartioinnin kohteeksi asettumista. Miessubjektiivisuutta määrittää laajempi seksuaalinen toimijuus ja vapaus: puhtauden varjelun ohella toinen keskeinen maskuliinisuutta koskeva eettinen substanssi on agraariin kulttuuriin liittyvä seksuaalinen rehentely ja kunnia, joka edellytti mieheltä aktiivisuutta ja menestystä seksuaalisuuden kentällä.

Itsekäytäntöjen aspektit määrittävät ja edellyttävät toinen toisiaan. Puhtauden varjeleminen ihannetta tavoiteltiin erilaisten itseen ja toisiin ihmisiin kohdistuvien työstämisen muotojen avulla. Esimerkiksi naisten passiivinen asema vartioinnin ja varoittelemisen kohteena perustui naisten seksuaalisen halun ja nautinnon kulttuuriselle tabulle. Tällöin seksuaalista halua tai erilaisia nautintoja ei ollut mahdollista nivoa osaksi itseä ilman sosiaalisen ulossulkemisen pelkoa. Miehille seksuaalisen rehentelyn ja puhtauden ihanteen välinen kitkainen suhde synnytti puolestaan tarpeen kilvoitella puhtauden saavuttamiseksi. Naisten ja miesten kokemukset hyväksyttävästä seksuaalisuudesta kytkeytyivät Hallitsija- ja Vaatija-hahmoisiin jumalakuviin, jotka edellyttivät yksilöltä moitteettomuutta seksuaalisuutta ja avioliittoa koskevien normien noudattamisessa. Miesten kilvoittelukokemuksissa korostunut Hallitsija-jumalakuva uhkasi hylkäämisellä ihmistä, joka ei alistunut Jumalan tahdon alle. Naisten kokemuksissa usein esiin noussut Vaatija-

hahmoinen Jumala synnytti puolestaan subjektiutta, joka vastuullistui kodin ja perheen kunniasta. Jumalan koettiin tukevan ja antavan anteeksi niin kauan, kun nainen pyrki toteuttamaan hänelle annettua pyhää tehtävää. Näin jumalakuviiin sisältyvä valta pyhitti ja vahvisti samalla sukupuolten välistä valta-asetelmaa. Tämä näkyy myös vanhimpien kirjoittajien normeille alistumisen astetta kuvaavan itsekäytäntöjen aspektin kohdalla. Naisille puhtautta edellyttävä avioliiton normi oli kyseenalaistamaton, vastuullistava ja uhriuttava, kun taas miehille avioliitto sai hyvin erilaisia merkityksiä johtuen ennen kaikkea miesten suuremmasta sosiaalisesta vapaudesta ja liikkumatilasta.

Murros kahden ensimmäisen ikäpolven välillä on voimakas, ja se koskee ennen kaikkea aineiston naiskirjoittajia. Erilaisten psykodynaamisten ja terapeuttien ajattelumallien leviäminen kulttuuriin samaan aikaan kun uudenlainen seksuaalisuutta koskeva tieto murtautui julkiseksi loihti uuden halua ja nautintoja koskevan ongelma-alueen: naisen erityislaatuisten seksuaalisuuden. Kyse oli naisen seksuaalisuuden ja naissukupuolen määritelmällisestä kytköksestä, jossa seksuaalisuus käytiin ymmärtämään väylänä elää itsenäisenä ja aitona naisena. Seksuaalisuus onkin toisen ikäpolven naiskirjoittajille ennen kaikkea avioliitossa tai vakiintuneessa parisuhteessa tapahtuvaa hellyyttä ja romanttista rakkautta, joka parhaimmillaan voimistaa naisyksilön ymmärrystä itsestään aitona ja itsenäisenä naisena.

Avioliiton merkitystä kuvaa myös se, että toisen ikäluokan naiskirjoittajien kirjeissä on näkyvissä eräänlainen terapeutin aviovaimon hahmo, jonka vastuulla on pitää huolta parisuhteen sisäisestä tunne-elämästä ja psyykkisestä tasapainosta. Avioliitto onkin yhä naisten toimijuutta sitova ja vastuullistava normi. Verrattuna vanhimpiin naiskirjoittajiin toisen ikäluokan naisilla on kuitenkin enemmän mahdollisuuksia vaikuttaa oman elämänsä kulkuun. Avioliiton vaikeutuvan luonteen murtumista ja naisten toimijuutta ovat tukeneet erilaiset itsen kohdistuvat työstämisen muodot: terapeutin kirjallisuus, terapiamuodot, lisääntynyt tieto seksuaalisuudesta ja uudenlaiset ehkäisyvälineet. Tätä itsenäistymisprosessia kohti aitoa, itsenäistä naiseutta on tukenut myös Parantaja-hahmoinen, hyväksyvä jumalakuva, joka on monille naiskirjoittajille vanhempien ikäpolvien Hallitsija-hahmoisen Jumalan täydellinen vastakohta. Parantaja-hahmoista Jumalaa voikin pitää terapeutiksi eetoskeksi kutsutun kulttuurisen muodon loittimaksi jumalakuvaksi. Tunnesuhde Parantaja-jumalaan muistuttaa monien kirjoittajien kohdalla terapeutista suhdetta tai psykodynaamisen ajattelutavan mukaista ideaalia suhdetta lapsen ja vanhemman välillä.

Nuorimpien kirjoittajien kokemuksissa monet toisen ikäluokan kirjeissä läsnä olevat teemat ja kysymyksenasettelut syvenevät. Kyse onkin enemmän laadullisesta kuin määrällisestä muutoksesta. Nuorimpien kirjoittajien seksuaalista subjektiutta määrittää ennen kaikkea kysymys omasta, yksilöllisestä nautintoelämästä ja sen toteuttamisen mahdollisuuksista. Biologis-nautintokeskeinen seksuaalisuuskäsitys nostaa esiin jälleen uudenlaisen eettisen substanssin, joka koskee biologisena, nautintoa tarjoavana tarpeena hahmotuvan seksuaalisuuden yksilökohtaista toteuttamista. Seksuaalisuus ymmärretäänkin yksilön koko minuuden ytimenä. Tämän kysymyksenasettelun taustalla on seksuaalisuutta koskevan asiantuntijuuden hajoaminen ja väljähtyminen, jonka seurauksena yksilön vastuulle jää ratkaista kysymys siitä, millainen seksuaalisena eläminen tuottaa häpeää ja millainen ei.

Nuorimpien kirjoittajien itseen kohdistuvat työstämisen muodot liittyvät yleisempään, sitoutumista ja yksilöllisyyttä koskevaan ristiriitaan. Yhtäältä oman nautintoelämän todeksi eläminen edellyttää yksilöltä vapautta toimia seksuaalisena olentona, toisaalta monet kulttuurin tarjoamat mallit ohjaavat (etenkin nais-)yksilöitä kohti sitoutumista. Nämä ongelmat kytkeytyvät myös yksilöiden uskonnolliseen kokemusmaailmaan: etenkin Vetäytyjä-hahmoinen jumalakuva tukee ja mahdollistaa yksilöllisen seksuaalisen toteuttamisen ja siihen liittyvien moraalisten kysymysten pohdinnan. Toisaalta joillekin kirjoittajille Hallitsija- ja Vaatija-hahmoiset jumalakuvat voivat toimia vapauden ja sitoutumisen ristiriidan ratkaisijoina. Tällöin yksilö voi sitoutua esimerkiksi perinteisiksi koettuihin seksuaalieettisiin normeihin. Sitoutuminen ymmärretään omaa nautintoelämää koskevaksi yksilölliseksi valinnaksi. Näin huolimatta siitä, kuinka kirjoittajat ratkaisevat vapauden ja sitoutumisen ristiriidan, heitä yhdistää tavoite elää ja toteuttaa omaa, yksilöllistä seksuaalista nautintoelämää.

On tärkeää huomata, että dispositiivit eivät muutu toiseksi yhdessä hetkessä, vaan aiemmat elämänymmärrykset jäävät vaikuttamaan tulevien eetosten taustalla ja rakennusaineina, tosin kuitenkin aina uudenaikaisessa yhteydessä. Esimerkiksi vanhimpien miesten kokemuksia määrittänyt kilvoittelun logiikka nousee uudelleen esiin joidenkin nuorimpien kirjoittajien kokemuksissa. Kuvioon 2 olen koonnut keskeiset piirteet itsekäytäntöjen eri aspekteista kulttuuristen eetosten puitteissa.

	Pyhän avioliiton järjestys	Terapeuttinen järjestys	Yksilöllisen seksuaalisuuden järjestys
EETTINEN SUBSTANSSI	Seksuaalisuus vietti-voimana. Puhtauden varjelu kollektiivisena ihanteena.	Naisen seksuaalinen erityisyys: romanttinen rakkaus ja hellyys. Seksuaalisuus keskeisenä naiseuden määrittäjänä.	Biologis-nautinnollinen seksuaalisuus: nautinto ja halu yksilön minuuden ytimenä.
TYÖSTÄMISEN MUODOT	Uhrautuminen, vastuullistuminen, häpäisevän vartioinnin kohde (♀). Kilvoittelu, seksuaalinen rehentely (♂). Hallitsija- ja Vaatijahahmoiset jumalakuvat.	Terapiamuodot, kirjallisuus, tiedon hankkiminen, ehkäisyvälineet. Terapeuttisen avioavaimon hahmo. Parantajahahmoinen jumalakuva.	Syvenevä refleksiivisyys: oman tunne- ja nautintoelämän tarkastelu keskeistä seksuaalisissa suhteissa. Hallitsija-, Vaatija-, Vetäytyjä- ja Parantajajumalakuvat.
ALISTUMISEN MUOTO	Kyseenalaistamattomuus ja passiivisuus (♀). Suurempi sosiaalinen tila ja toimijuus (♂).	Kriittinen suhtautuminen edellisen sukupolven ihanteisiin. Terapeuttisen eetoksen kyseenalaistamattomuus. Lisääntynyt toimijuus (♀).	Seksuaalisuutta koskevien auktoriteettien hajaantuminen, joka edellyttää sitoutumisen ja vapauden välisen ristiriidan ratkaisemista.
TELOS	Jumalan siunaama avioliitto, jossa aviopuolisot toimivat työparina.	Aito, itsenäinen ja seksuaalinen naisuus, joka toteutuu psyykkisesti eheässä ja tasa-arvoisessa parisuhteessa.	Oman, yksilöllisen seksuaalisuuden eläminen todeksi hyväksytyssä vastavuoroisuudessa.

Kuvio 2. Seksuaalisuuden kolme dispositiivaa.

8.2 HÄPEÄN KYTKEYTYVÄ VALTA JA SUBJEKTIVUS

Seksuaalisuuden yksilöllistä kokemistapaa koskevien muutosten lisäksi olen tarkastellut tutkimuksessani häpeään kytkeytyvän ja kohteensa tuottavan vallan luonnetta. Olen ymmärtänyt häpeäntunteen eräänlaisena normalisoivan hallinnan sisäistettynä instrumenttina, joka ohjaa ja pakottaa yksilöitä kohti kulloinkin normaalina ymmärrettyä elä-

mänmuotoa. Näin häpeä on tunne, joka toimii laajempaa kulttuurista asetelmaa ylläpitävänä dynamiikkana.

Häpeään kytkeytynyt valta kohdistuu yksilöihin hyvin erilaisten mekanismien ja kokemuksellisten muotojen avulla, jotka mahdollistuvat aina osana vallitsevaa dispositiivia. Häpeä elää subjektuuden pinnalla ja säätelee yksilön mahdollisuuksia elää ja ohjata omaa elämäänsä. Häpeän subjektuutta luova valta näkyy aineistossa muun muassa kieltävän tabun, salaamaan pakottavan kaapin, itsestä vieraannuttavan inhon ja alempiarvoisen asemaan pakottavan nolaamisen muodoissa. Häpeän luonne vaikuttaa siihen, millaista toimijuutta yksilölle myönnetään sosiaalisen järjestyksen puitteissa. Häpeän valta passiivoi yksilön vastuullistamisen ja uhriuttamisen mekanismien kautta. Kunnian ja häpeän väliseen dynamiikkaan perustuva aristokraatin häpeä tarjoaa puolestaan toisenlaisen kokemuksen toimijuudesta: häpeää vastaan on tällöin mahdollista taistella tavoittelemalla kunniaa tuottavia asioita. Toimijuus lisääntyy myös silloin, kun kulttuurisen asetelman muutos tarjoaa mahdollisuuden käsitellä häpeäntunnetta niin, että se muuntuu syyllisyydensukuikeksi tunnekokemukseksi. Yksilölle tarjoutuu tällöin mahdollisuus irrottautua likaavasta ja alistavasta häpeästä. Pohjimmiltaan häpeällä on kuitenkin aina salattu ja läsnä oleva puolensa: asia, josta ihminen voi kokea suurinta ylpeyttä voi sitoa hänen toimijuuttaan enemmän kuin suurin häpeä. Häpeän väistäminen on näin samalla normalisoivan hallinnan myötäilemistä. Jopa positiivisena usein ymmärrettyyn hienotunteisuushäpeään näyttää häpeäkirjeiden pohjalta sisältyvän piirteitä, jotka voimistavat yksilöiden välisiä valta-asetelmia. Häpeästä näyttääkin olevan mahdotonta päästä lopullisesti eroon.

Vanhimmille aineiston naiskirjoittajille häpeä näyttäytyy vaijantavana, uhriuttavana ja vastuullistavana voimana. Etenkin naisten seksuaalisuus on heille voimakkaan tabuoitu aihe, joka saa yksilöt kokemaan jopa inhonkaltaisia tunnetiloja itseään kohtaan. Vanhimpien kirjoittajien kohdalla häpeäntunteen keskeinen tehtävä onkin ollut ylläpitää pyhänä ymmärrettyä seksuaalisuuden järjestystä. Tämän järjestyksen puitteissa miesten kokema häpeä on harvoin ollut lamaannuttava kokemus. Pikemminkin kyseessä saattoi olla jopa toimijuutta lisäävä kokemus, joka parhaimmillaan motivoi ja rohkaisti miestä tavoitteilemaan kunniallisia tekoja maskuliinisuuden ja seksuaalisen kilvoittelun taistelukentillä.

Yksilöitymiskehityksen syvetessä häpeä menettää yhä enemmän lamaannuttavaa voimaansa. Toisen ikäluokan naiskirjoittajien kokemuksia onkin mahdollista lukea eräänlaisena vapautumiskertomuksena alistavasta häpeästä. Juuri tätä vapautumisen prosessia kuvastavat monien naisten kertomukset henkilökohtaisesta kasvusta kohti itsenäistä naiseutta. Vapautumisprosessi on kuitenkin pohjimmiltaan astumista vallan asetelmasta toiseen: psykoterapeuttiseen eetokseen liittyvä itsenäistymisen vaade nojaa myös häpeän vallalle, joka kannustaa ja ohjaa etsimään omaa seksuaalisuutta ja naiseuden ydintä. Terapeuttinen järjestys sisältää myös toisenlaista häpeään kytkeytyvää valtaa: kirjeissä hahmottuva parisuhteen ja perheen psyykkisestä hyvinvoinnista ja tunne-elämästä vastuuta kantava terapeuttisen avioivaimon hahmo kuvastaa aivan erityistä naiseen kohdistuvaa vastuullistavaa ja uhriuttavaa häpeänmuotoa.

Aineiston nuorimpien kirjoittajien yksilöllistä seksuaalisuuden kokemusta varjostaa koko minuuden kelpaavuutta uhkaava häpeä. Omien elämänvalintojen merkityksen kasvaessa ja kulttuuristen normien laimentuessa kärjistyy myös kysymys omasta arvosta

toisten ihmisten ja Jumalan edessä. Omaan itseen kohdistuva pakonomainen refleksiivisyys onkin tämän aina läsnä olevan kelpaamattomuuden riskin ilmentymä. Normaalin seksuaalisuuden mitta edellyttää yksilöiltä jatkuvaa oman yksilöllisen nautintoelämän arviointia, ohjaamista ja rakentamista. Samalla tämän yksilöllisen narratiivin torjutuksi tai havaitsemattomaksi tuleminen johtaa tilanteeseen, jossa eletävä elämä näyttäytyy yksilölle mahdottomuutena. ”Kaapin häpeä” on juuri pelkoa siitä, ettei oma minuus tule hyväksytyksi toisten ihmisten silmissä.

8.3 USKONNOLLINEN NORMISUHDE JA YKSILÖN HYVÄKSYTTÄVYYS

Kolmas laajempi kysymys tutkimuksessani on liittynyt yksilön uskonnolliseen elämään, jota olen tarkastellut useasta eri näkökulmasta käsin. Tässä kysymyksessä kiteytyy selvimmin tutkimukseni queer-teologinen ote: olen pyrkinyt nostamaan esiin sellaisia yksilön uskonnollisen kokemusmaailman piirteitä, joiden pohjalta jotkut yksilöt nähdään torjuttuina tai vähemmän hyväksytyinä kuin toiset. Olen kiinnittänyt huomioni siihen, kuinka kirjoittajat ymmärtävät suhteensa erilaisiin uskonnollisiin yhteisöihin, käytänteisiin ja ajattelumalleihin. Tutkimukseni teologinen polttopiste on kohdistunut ennen kaikkea kysymykseen siitä, kuinka yksilön jumalasuhte historiallisesti muuttuvana tunnesuhteena toimii osana subjektiutta luovia normalisoivan hallinnan käytänteitä. Nämä kaksi kysymysaluetta liittyvät ja määrittävät toisiaan: uskonnollisessa kentässä vallitsevat käytänteet ja ajattelumallit sekä niiden tarjoamat subjektiopositiot liittyvät tietynlaisiin jumalasuhteen muotoihin. Esimerkiksi kulttuurin psykologisoitumiseksi nimetty kehityskulku näyttää aineiston pohjalta rakentavan yksilön uskonnollista kokemusmaailmaa, jossa Parantaja-hahmoisella jumalakuvalla on keskeinen rooli subjektiuden rakentumisessa.

Yksilön uskonnollinen elämä kytkeytyy monin eri tavoin subjektiuden rakentumisen prosessiin. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja sen eri toimintamuotojen sekä erilaisen uskonnollisten yhteisöjen keskuudessa vallitsevat ajattelumallit – jotka muodostuvat yhteydessä laajemmin kulttuurissa vaikuttaviin ymmärryksen tapoihin – tarjoavat yksilölle erilaisia välineitä oman itsen ymmärtämiseen. Erityisesti juuri Suomen evankelis-luterilaisen kirkon sielunhoidon ja perheneuvonnan piirissä vahvana elävä psykoterapeuttinen ajattelumalli on vaikuttanut voimakkaasti siihen, kuinka aineiston kirjoittajat ymmärtävät itseään uskonnollisina sekä seksuaalisina olentoina. Esimerkiksi ajatus institutionalisoidun uskonnollisuuden ja yksityisen uskonnollisuuden välisestä ylittämättömästä ristiriidasta kehkeytyy juuri terapeuttisen ymmärryksen myötä.

Kirjoittajien käsitykset Jumalasta ja jumalasuhteen laadusta kytkeytyvät aina kulloinkin vallitseviin normaalia seksuaalisuutta määrittäviin tiedon ja vallan järjestyksiin. Jumalaan kohdistuvana tunnesuhteena yksilön jumalakuva ylläpitää, rakentaa ja vahvistaa niitä kulttuurisia järjestyksiä, joiden varassa yksilöt ymmärtävät itseään seksuaalisina olentoina; häpeä ja syyllisyys jumalasuhdetta määrittävinä tunnekokemuksina rakentavat aina erityistä subjektiutta. Kytkökset tulevat esiin hahmottamiani dispositiiveja perustavista jumalakuvista. Pyhän avioliiton eetoksen Hallitsija- ja Vaatija-hahmoisen jumalat kehkeytyivät ja toimivat osana laajempaa kulttuurista ymmärrystä, jossa yhdistyivät

suomalaisen agraarikulttuurin ja kristillisen kirkon moraaliopetuksen piirteet. Vanhimpien kirjoittajien jumalasuhdetta leimaa voimakas juridis-moraalinen pohjavire. Voikin väittää, että heille jumalasuhteen perustana oleva tunnekokemus on noussut enemmän syyllisyydentunteen kuin häpeäntunteen rekisteristä.

Toisen ikäpolven naiskirjoittajien seksuaalisena naisena itsenäistymisen prosessia tukeva Parantaja-hahmoinen jumalakuva nousi puolestaan lukuisilla kulttuurin alueilla vaikuttaneista psykodynaamisista ja -terapeuttisista ajattelumalleista. Myös evankelisluterilaisen kirkon piirissä 1900-luvun loppupuolella voimistunut terapeuttinen ajattelu muutti yksilön uskonnollisuuden perimmäistä luonnetta. Määräävää tässä kehityksessä oli uskonnollisen elämän yksityistyminen. Aitoa naiseutta alistavat häpeän mekanismit liittyivät kirjoittajien kokemuksiin erilaisiin uskonnollisiin yhteisöihin, joiden piiristä monet naiskirjoittajat loittonivatkin itsenäistymisprosessinsa kuluessa. Terapeuttisen eetoksen puitteissa yksilön jumalasuhte ei enää perustu tarkkailevan ja rankaisevan Jumalan kuvalle vaan tilalle on noussut käsitys kuuntelevasta ja ymmärtävästä Jumalasta, johon yksilö muodostaa yksityisen ja henkilökohtaisen suhteen. Tällaisen jumalasuhteen emotionaalista luonnetta määrittää ennen kaikkea häpeäntunteen dynamiikka: Parantaja-jumalakuva vahvisti naiskirjoittajien käsitystä itsestä hyväksyttävänä seksuaalisena naisena ja irrotti heidät alistavana nähdystä naiseuden normeista.

Samankaltainen uskonnollisuuden kahtiajakautuminen määrittää myös aineiston nuorimpia, ei-heteroseksuaalisesti tuntevia kirjoittajia. Heille yksityinen ja Parantaja-hahmoiselle jumalakuvalle perustuva jumalasuhte on aitoa uskonnollisuutta, jonka piirissä on mahdollista kokea tulevana hyväksytyksi juuri sellaisena kuin on. Yksityinen jumalasuhte voi olla jopa uudenlaista "radikaalia teologiaa" mahdollistava paikka, sillä se tarjoaa turvallisen tilan kirkon virallisten normien kyseenalaistamiseen ja toisin toistamiseen. Hyväksyvistä jumalasuhteesta huolimatta monet kirjoittajat kaipaavat toisten ihmisten yhteyttä. Monet kuitenkin kokevat, ettei se ole mahdollista ilman kelpaamattomaksi paljastumisen uhkaa. Uskonnolliset yhteisöt – ja erityisesti Suomen evankelisluterilainen kirkko – hahmottuvat monille kirjoittajille heidän minuutensa torjuvina ja hylkäävinä tahoina.

Nuorimmille kirjoittajille jumalasuhteen emotionaalinen lataus vaihtelee syyllisyyden ja häpeän välillä. Tämä kuvastaa osaltaan seksuaalisuutta koskevien näkemysten hajaantumista. Etenkin Vetäytyjä-hahmoinen jumalakuva on syventyneen yksilöllistymisprosessin ja kulttuuristen auktoriteettien liudentumisen edellytys ja seuraus. Syyllisyyden rekisteristä nousevat jumalakuvat määrittävät puolestaan niiden ihmisten uskonnollista elämää, jotka ovat ratkaisseet vapauden ja sitoutumisen välisen ristiriidan kiinnittymällä perinteisiksi koettuihin seksuaalieettisiin ihanteisiin. Sen sijaan Parantaja-hahmoinen jumalakuva on tyypillisin niille ihmisille, jotka kokevat tulleen muiden ihmisten edessä torjutuksi oman seksuaalisuutensa vuoksi.

Monien teologioiden esiin nostama huoli siitä, että häpeä on kristillisessä teologiassa unohtunut syyllisyyden tunteen varjoon, näyttää oman tutkimukseni kohdalla aiheelliselta, joskin hieman eri syistä kuin on tyypillisesti ajateltu. Häpeää ei tule ajatella uskonnollisena tunnekokemuksena, joka on aina ollut olemassa ja jonka merkitys ymmärretään selkeämmin vasta nykyhetkessä. Pikemminkin häpeässä on kyse historiallisesta ja kulttuurisesti määrittävästä uskonnollisesta tunteesta, joka on noussut jumalasuhdetta mää-

rittäväksi tunnesuhteeksi ennen kaikkea terapeuttiseen eetokseen sisältyvien yksilöllisyyttä ja oman minuuden etsimisen vaadetta korostavien ajattelumallien myötä. Tämä ei tietenkään vähennä häpeän tarkastelun merkitystä – päinvastoin: juuri tämänhetkisessä kulttuurisessa tilanteessa on syytä tarkastella häpeän merkitystä uskonnollisena tunteena erityisesti siihen sisältyvän tuottavan vallan näkökulmasta.

Teologisissa häpeäanalyysseissä on tarkasteltu hyvin vähän kysymystä häpeään kytkeytyvästä vallasta, vaikka erityisesti juuri jumalasuhdetta määrittävä emotionaalinen aspekti rakentaa voimakkaasti ihmisen käsitystä itsestä Jumalalle kelpaavana olentona. Jos syyllisyyden rekisteriin nojaava valta ilmenee selkeästi määriteltynä synteinä ja niihin liittyvinä sovitustekoina, häpeän valta on kätkeympää ja ”likaisempaa”: jumalasuhteeseen kytkeytyvä häpeä näyttäisi ylläpitävän esimerkiksi patriarkaalista valtahierarkiaa hyvin monimutkaisten mekanismien avulla rajaten naisten mahdollisuuksia toimia ja vaikuttaa omaan elämäänsä. Toisaalta häpeän dynamiikka avaa yksilölle myös vastarinnan paikkoja: esimerkiksi ahdistavana koettu uskonnollinen yhteisö voidaan sulkea yksityisen ja hyväksyvän jumalasuhteen ulkopuolelle. Tietyissä mielessä perinteistä syyllisyydentunteelle nojaavaa jumalasuhdetta voi pitää yksilön kannalta jopa armollisempaina: koska synnit ja niihin liittyvät katumus- ja sovitusteot oli määritelty tarkasti, yksilölle jäi mahdollisuuksia vaikuttaa jumalasuhteensa jatkuvuuteen. Häpeään sitoutunut valta on sen sijaan kätkeympää. Pahimmillaan hylkäämisellä uhkaavan Jumalan hahmo uhriuttaa ja lamauttaa – pyhittäen samalla vallitsevan valta-asetelman.

8.4 TUTKIMUKSEN MERKITYS JA JATKOTUTKIMUSHAASTEET

Seksuaalisuuteen liittyvät kysymykset ovat nykyhetken keskeisimpiä ja ongelmallisimpia teologisia kysymyksiä, jotka koskettavat hyvin monia uskonnollisia yhteisöjä ja ennen kaikkea lukuisia yksittäisiä ihmisiä. Tutkimukseni tarjoaa uudenlaisen näkökulman seksuaalisuuteen teologisena ongelmana. Olen hyödyntämieni teoreettisten ja menetelmällisten välineiden avulla pyrkinyt nostamaan näkyviin sen, kuinka sekä yksilön kokemus itsestä seksuaalisena ja uskonnollisena olentoja että uskonnollisten yhteisöjen näkemys ihmisen seksuaalisuudesta ovat aina riippuvaisia ympäröivistä seksuaalisuutta ja sukupuolta määrittävistä tiedon ja vallan aloista ja käytännöistä. Samalla olen halunnut tutkimuksessani tarkentaa häpeään sisältyvän tuottavan vallan luonnetta. Tätä kautta tutkimukseni tarjoaa uudenlaisia queer-teoreettisia avauksia ja menetelmällisiä välineitä etenkin heteroseksuaalisuudeksi nimetyn kokemuksen historiallisen rakentumisen tarkasteluun. Kohteensa tuottavan vallan, tunteiden ja uskonnollisuuden rajaama alue – etenkin postmodernin filosofian lähtökohdista käsin tarkasteltuna – tarjoaa myös hedelmällisiä jatkotutkimuskysymyksiä, joita olen vain sivunnut tässä tutkimuksessa: millaisia laajempia uskonnollista subjektiutta tuottavia kehitysprosesseja esimerkiksi uskonnon yksityistymiseksi ja maallistumiseksi kutsuttujen ilmiöiden takaa on löydettävissä? Entä kuinka erilaiset – esimerkiksi kansallisuuteen tai uskonnollisuuteen liittyvät – identiteettimuodot kytkeytyvät uskonnollisten tunnekokemusten kautta erilaisiin kirkollisiin käytänteisiin ja ajattelumalleihin? Miesten vähäinen osuus aineiston kirjoittajissa saa pohti-

maan erityisesti sitä, millainen rooli häpeän ja yksilön uskonnollisuuden välisillä sidoksilla on erityisesti maskuliinisuuden rakentumisessa.

Normaalin ja epänormaalin seksuaalisen kokemuksen rakentumisen analyysiani on ohjannut nykyhetken tilanteesta käsin asetettu kysymys siitä, kuinka olemme käyneet ajattelevaan hyväksyttävästä ja torjuttavasta seksuaalisuudesta juuri sillä tavoin kuin ajattelemme. Tutkimukseni tarjoaa yhden mahdollisen luennan siitä historiallisesta prosessista, jossa seksuaalisuudesta on hiljalleen muodostunut tärkein tekijä yksilön olemuksellisen kelpaavuuden kannalta. Sen lisäksi, että se tarjoaa tietoa siitä, kuinka erikäiset ja eri sukupuolta olevat ihmiset ovat eläneet todeksi seksuaalisuuttaan ja siihen liittyvää häpeää, tutkimukseni luo valoa myös nykyisen homoseksuaalisuutta koskevan kirkollisen keskustelun kehkeytymisen historiaan ja sen sisäisiin vaikeuksiin. Kirkollisen keskustelun luonne on pysynyt samanlaisena viime vuodet, eikä ratkaisua ole hyvistä yrittämisistä huolimatta ollut näköpiirissä. Toivonkin tutkimukseni tulosten osoittavan yhden tien ulos umpikujaan ajautuneesta keskustelusta. Ihmisen seksuaalisuus – ja erityisesti kokemus itsestä seksuaalisuuden vuoksi hyväksyttävänä tai hylättävänä ihmisenä – vaihtelee ja muuntuu hänen ympärillään vaikuttavien kulttuuristen ja uskonnollisten ajattelumallien ja käytäntöjen mukaisesti. Mikä merkitys ihmisen seksuaalisuudella on hänen pelastumisensa kannalta silloin, kun seksuaalisuus on historiallisesti muuttuva ja rakentuva yksilöllinen kokemus?

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

PAINAMATTOMAT LÄHTEET

Häpeäkirjeet (tekijän hallussa) eriteltynä aineiston analyysilukujen mukaisesti

LUKU 4

Vuoden 2001 aineisto (A1)

KIRJEEN KOODI	KOODINIMI JA SYNTYMÄVUOSI
246	Anja, 1925
035	Asko, 1941
177	Eine, "Yli kuusikymppinen"
151	Eira, 1932
178	Elvi, 1937
183	Hilja, 1935
022	Inka, 1941
025	Irina, 1931
269	Irmeli, 1931
190	Jari, 1937
193	Joni, 1937
032	Katariina, 1930
036	Katri, 1936
044	Leila, 1920
201	Liina, 1935
048	Lyyli, 1940
049	Maarit, 1922
206	Margareeta, 1930
055	Marja, 1933
167	Markus, 1932
058	Merja, 1926
113	Mira, 1921
164	Saimi, 1930
225	Teresa, 1940
226	Tiina, 1917
110	Ulla, 1934

Vuoden 2004 aineisto (A2)

KIRJEEN KOODI	KOODINIMI JA SYNTYMÄVUOSI
K58	Hellevi, 1926
K67	Hilma, 1933
K49	Jemina, 1936

K77	Liisa-Maria, 1932
K32	Mia, 1929
K37	Reino, 1926
K20; K53	Risto, 1922
K21	Tero, 1933
K52	Touko, 1923
K60	Vilja, 1929
K54	Viola, 1928
K72	Väinö, 1921
S5	Pertti, 1938

LUKU 5

Vuoden 2001 aineisto (A1)

KIRJEEN KOODI	KOODINIMI JA SYNTYMÄVUOSI
006	Airi, 1950
172	Alli, 1952
247	Anneli, 1946
003	Annika, "liki nelikymppinen"
031	Antti, 1950
150	Auli, 1964
175	Aura, 1947
309	Eevi, 1963
254	Eija, 1952
181	Elviira, 1964
015	Emmi, 1952
313	Eveliina, "1940-luvun loppu"
065	Heikki, 1947
180	Helinä, 1954
261	Heljä, 1950
182	Helli, 1957
152	Henriikka, 1956
184	Hillevi, 1939
267	Iiris, 1956
186	Ilma, 1946
189	Janika, 1950
191	Jenna, 1948
136	Jyrki, 1950
316	Kaisu, 1961
163	Kauko, 1950
277	Kerttu, 1943
317	Kirsti, 1940
154	Krista, 1957
160	Kristian, 1970
040	Kukka, 1963

278	Kyllikki, 1944
156	Maikki, 1958
052	Mari, 1950
211	Marjatta, 1955
056	Martta, 1960
057	Meeri, 1961
215	Mervi, 1956
170	Olli, 1950
161	Pirita, 1935
080	Riikka, 1939
289	Salli, 1959
090	Sirkka, 1950
296	Soila, 1955
095	Susanna, 1949
166	Sylvia, 1962
169	Taru, 1960
229	Tuire, 1946
106	Tuula, 1954
109	Tytti, 1950
171	Varpu, 1962
104	Veera, 1946
111	Virpi, 1943

Vuoden 2004 aineisto (A2)

KIRJEEN KOODI	KOODINIMI JA SYNTYMÄVUOSI
K19	Aada, 1953
S4	Aamu, 1953
K78	Anna-Leena, 1950
K63	Arttu, 1944
K50	Elma, 1943
S23	Else, 1954
S28	Hertta, 1945
K44	Hilda, 1951
S18	Ida, 1958
K36	Iina, 1957
K4	Iris, 1954
S13;S14;S15	Kikka, 1950
K1	Liinu, 1941
S3;S7;S24;S27	Maaret, 1956
K39	Meri, 1947
S10	Miisa, 1962
S1	Minna, 1950
K23	Netta, iältään "puolivälissä kuuttakymmentä"
S11	Olivia, 1955

K14	Pihla, 1945
K38	Reeta, 1952
K26	Riku, 1955
K24	Ronja K24, 1956
K7	Ronja K7, 1955
K65	Saini, 1951
K57	Soile, 1957
S26	Sointu, 1950
K13	Taina, 1960
S31;S32	Tilda, 1956
K8	Tuuli, 1948

LUKU 6

Vuoden 2001 aineisto (A1)

KIRJEEN KOODI	KOODINIMI JA SYNTYMÄVUOSI
307	Anne, 1977
173	Elli, 1968
019	Helvi, 1973
275	Karoliina, 1960
053	Marika, 1968
107	Tuulikki, 1965
112	Vuokko, 1980

Vuoden 2004 aineisto (A2)

KIRJEEN KOODI	KOODINIMI JA SYNTYMÄVUOSI
K64	Anitta, 1979
K25	Annu, 1965
S6	Armas, 1974
K31	Eerika, 1960
S29	Elise, 1974
S25	Elsi, 1973
S12	Hilla, 1979
K45	Hilppa, 1978
K9	Jatta, 1964
S8	Johannes, 1974
S9	Jonne, 1959
K22	Kielo, 1984
S21	Maiju, 1974
S30	Marja-Liisa, 1981
S16	Mikael, 1960
K6	Moona, 1964
K17	Onerva, 1977
K30	Sara, 1976

PAINETUT LÄHTEET

Ajankohtainen asia

1966 Ajankohtainen asia. Vammala: Kirkkohallitus.

Kasvamaan yhdessä

1984 Kasvamaan yhdessä. Piispojen puheenvuoro perhe- ja seksuaalietiikan kysymyksistä. Helsinki: Kirjaneliö.

Katekismus

1948 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon Katekismus. Hyväksytty kuudennessatoista varsinaisessa kirkolliskokouksessa vuonna 1948.

KHLO

1999 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkohallituksen lausunto Oikeusministeriölle työryhmän ehdotuksesta ”Laki ja samaa sukupuolta olevien parisuhteet”. 5.10.1999. Helsinki.

LSSOP

1999 Laki ja samaa sukupuolta olevien parisuhteet. Työryhmän ehdotus. Oikeusministeriön lainvalmisteluosaston julkaisu 2/1999. Helsinki: Oikeusministeriö.

Parisuhdelain seuraukset

2010 Parisuhdelain seuraukset kirkossa. Piispainkokouksen selvitys kirkolliskokoukselle 2010. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon keskushallinto. Sarja B. Piispainkokous 2010/1. Helsinki.

Rakkauden lahja

2008 Rakkauden lahja. Piispojen puheenvuoro perheestä, avioliitosta ja seksuaalisuudesta. Helsinki: Kirjapaja.

Stenbäck, A. & Pautola, Lauri

1952 Lapsuus- ja nuoruusiän sukupuolinen kehitys ja kasvatusta. Helsinki: Otava.

Tunnustuskirjat

1990 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat. Helsinki: Sley-kirjat.

Väkevien voimien pyörteissä

1949 Väkevien voimien pyörteissä. Mitä on terve rakkaus- ja sukuelämä? 3. painos. Helsinki: Agricola-seura.

KIRJALLISUUS

Ahmed, Sara

2004 The Cultural Politics of Emotion. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Alasuutari, Pertti

1994 Laadullinen tutkimus. 2. painos. Tampere: Vastapaino.

Albers, Robert H.

1995 Shame: A Faith Perspective. New York: The Haworth Pastoral Press.

Alhanen, Kai

2007 Käytännöt ja ajattelu Michel Foucault'n filosofiassa. Helsinki: Gaudeamus.

Althaus-Reid, Marcella

2003 The Queer God. New York & London: Routledge.

Anttonen, Veikko & Viljanen, Anna Maria

2000 Mary Douglas ja ajattelun yhteisöllisyys. – Esipuhe teoksessa Mary Douglas: Puhtaus ja vaara. Ritualistisen rajanvedon analyysi. Käänt. Virpi Blom & Kaarina Hazard. Tampere: Vastapaino. 7–26.

Barbalet, J. M.

2001 Emotion, Social Theory and Social Structure. A Macrosociological Approach. Cambridge: Cambridge University Press.

Bartky, Sandra Lee

1990 Femininity and Domination. Studies in the Phenomenology of Oppression. London: Routledge.

Benedict, Ruth

2005 The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture. Cleveland: Meridian Books. [Ilmestyi alun perin 1946]

Bernauer, James

2004 Michael Foucault's Philosophy of Religion: an Introduction to the Non-Fascist Life. – Michel Foucault and Theology. The Politics of Religious Experience. Toim. James Bernauer & Jeremy Carrette. Burlington: Ashgate. 77–98.

Bernauer, James & Carrette, Jeremy

2004 Introduction: The Enduring Problem: Foucault, Theology and Culture. – Michel Foucault and Theology. The Politics of Religious Experience. Toim. James Bernauer & Jeremy Carrette. Burlington: Ashgate. 1–18.

Blomstedt, Jan

1998 Häpeän ja syyllisyyden muodonmuutoksia. – Tiede & Edistys 23. 221–227.

Bonhoeffer, Dietrich

1964 Ethics. Fontana Library. Theology and Philosophy. London: Collins.

Broucek, Francis J.

1991 Shame and the Self. New York: Guilford Press.

Buchert, Maria

2010 Rakkauden välittäjä vai moraalinvartija? Narratiivinen tutkimus Suomen evankelis-luterilaisen kirkon papeista perhe- ja seksuaalikäytösten äärellä. Diss. Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-10-6272-8>

Bullough, Vern L.

2004 Sex Will Never Be the Same. The Contributions of Alfred C. Kinsey. – Archives of Sexual Behavior 33/3. 277–286.

Butler, Judith

1993 Bodies That Matter. On the Discursive Limits of Sex. New York: Routledge.

1997a The Psychic Life of Power. Theories in Subjection. Stanford: Stanford University Press.

1997b Excitable Speech. A Politics of the Performative. New York: Routledge.

1999 Gender Trouble. Feminism and Subversion of Identity. New York: Routledge. [Ilmestyi alun perin 1990]

2004 Undoing Gender. New York: Routledge.

2006 Hankala sukupuoli. Feminismi ja identiteetin kumous. Käänt. Tuija Pulkkinen & Leena-Maija Rossi. Helsinki: Gaudeamus. [Ilmestyi alun perin 1990]

Capps, Donald

1993 The Depleted Self: Sin in a Narcissistic Age. Minneapolis: Fortress Press.

Carrette, Jeremy

2004 Beyond Theology and Sexuality: Foucault, the Self and the Que(e)rying of Monotheistic truth. – Michel Foucault and Theology. The Politics of Religious Experience. Toim. James Bernauer & Jeremy Carrette. Burlington: Ashgate. 217–232.

Charpentier, Sari

2001 Sukupuoliusko. Valta, sukupuoli ja pyhä avioliitto lesbo- ja homoliitokeskustelussa. Nykykulttuurin tutkimuskeskuksen julkaisuja 69. Jyväskylän yliopisto.

Cheng, Patrick S.

2011 *Radical Love. An Introduction to Queer Theology*. New York: Seabury Books.

Connell, R. W.

1995 *Masculinities*. Cambridge: Polity Press.

Cornwall, Susannah

2011 *Controversies in Queer Theology. Controversies in Contextual Theology*. London: SCM Press.

Crawford, June & Kippax, Susan & Onyx, Jenny & Gault, Una & Benton, Pam

1992 *Emotion and Gender. Constructing Meaning from Memory*. Cornwall: Sage Publications.

Darwin, Charles

1965 *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. Chicago: University of Chicago Press. [Ilmestyi alun perin 1872]

Davidson, Arnold I.

2001 *The Emergence of Sexuality. Historical Epistemology and the Formation of Concepts*. London: Harvard University Press.

de Lauretis, Teresa

2004 *Itsepäinen vietti. Kirjoituksia sukupuolesta, elokuvasta ja seksuaalisuudesta*. Toim. Anu Koivunen. Käänt. Kaisa Sivenius & Tutta Palin. Tampere: Vastapaino.

Delumeau, Jean

1990 *Sin and Fear: the Emergence of a Western Guilt Culture, 13th-18th Centuries*. Käänt. Eric Nicholson. New York: St. Martin's Press. [Ilmestyi alun perin 1983]

Dodds, E. R.

1951 *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.

Douglas, Mary

2000 *Puhtaus ja vaara. Rituaalistisen rajanvedon analyysi*. Suom. Virpi Blom & Kaarina Hazard. Tampere: Vastapaino. [Ilmestyi alun perin 1966]

Eerikäinen, Hannu

2006 *Halu ja nautinto järjen haasteena. – Seksuaalinen ruumis. Kulttuuritieteelliset lähestymistavat*. Toim. Taina Kinnunen & Anne Puuronen. Helsinki: Gaudeamus. 13–43.

Elias, Norbert

1994 *The Civilizing Process. The History of Manners and State Formation and*

Civilization. Oxford: Blackwell. [Ilmestyi alun perin 1939]

Erikson, Erik H.

1963 *Childhood and Society*. New York: Norton.

Eskola, Jari & Suoranta, Juha

2001 *Johdatus laadulliseen tutkimukseen*. 4. painos. Tampere: Vastapaino.

Ford, Clellan Stearns & Beach, Frank A.

1951 *Patterns of Sexual Behavior*. New York: Harper.

Foucault, Michel

1979 *The History of Sexuality. Volume 1: An Introduction*. Käänt. Robert Hurley. Allen Lane: London.

1982 *The Subject and Power*. – *Critical Inquiry* 8/4. 777–795.

1984 *Nietzsche, Genealogy, History*. – *The Foucault Reader*. Toim. Paul Rabinow. Harmondsworth: Penguin Books. 76–100.

1985a *The Use of Pleasure*. *The History of Sexuality* vol. 2. New York: Vintage Books.

1985b *Sexuality and Solitude*. – *On Signs*. Toim. Marshall Blonsky. Baltimore: The John Hopkins University Press. 365–372.

1988a *Technologies of the Self*. – *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*. Toim. Luther H. Martin & Huck Gutman & Patrick H. Hutton. Amherst: The University of Massachusetts Press. 16–49.

1988b *The Return to Morality*. – *Michael Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977–1984*. Toim. Lawrence D. Kritzman, Käänt. Thomas Levin & Isabelle Lorenz. New York: Routledge. 242–254.

1988c *The Concern for Truth*. – *Michael Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977–1984*. Toim. Lawrence D. Kritzman. Käänt. Alan Sheridan. New York: Routledge. 255–267.

1988d *The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom*. – *The Final Foucault*. Toim. James Bernauer & David Rasmussen. Cambridge: The MIT Press. 1–20.

1997 *Technologies of the Self*. – *Ethics. Subjectivity and Truth*. Toim. Paul Rabinow. New York: The New Press. 223–253.

1999 *Seksuaalisuuden historia. Tiedon tahto, Nautintojen käyttö, Huoli itsestä*. Käänt. Kaisa Sivenius. Helsinki: Gaudeamus. [Ilmestyi alun perin 1976, 1984, 1984]

2005 *Tiedon arkeologia*. Suom. Tapani Kilpeläinen. Tampere: Vastapaino. [Ilmestyi alun perin 1969]

Freud, Sigmund

1960 *The Ego and the Id*. New York: W. W. Norton & Company. [Ilmestyi alun perin 1923]

1974 *Three Essays on the Theory of Sexuality*. *The International Psycho-analytical library* vol. 57. London: Hogarth Press.

1985 *Civilization, Society and Religion*. *The Pelican Freud library* vol. 12.

- Harmondsworth: Penguin.
- 2005a *Civilization and Its Discontents*. New York: W. W. Norton & Company.
[Ilmestyi alun perin 1929]
- 2005b *Murhe ja melankolia sekä muita kirjoituksia*. Suom. Markus Lång. Tampere: Vastapaino.
- Gagnon, John & Simon, William
- 1974 *Sexual Conduct: The Social Sources of Human Sexuality*. London: Hutchinson & Co. Ltd. [Ilmestyi alun perin 1973]
- Giddens, Anthony
- 1990 *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- 1991 *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.
- Gilbert, Paul
- 1998 *What is Shame? Some Core Issues and Controversies*. – *Shame: Interpersonal behavior, Psychopathology and Culture*. Toim. Paul Gilbert & Bernice Andrews. Series in Affective Science. Oxford: Oxford University Press.
- Gilbert, Paul & Miles, Jeremy
- 2000 *Sensitivity to Put-down. Its Relationship to Perceptions of Shame, Social Anxiety, Depression, Anger and Self-other Blame*. – *Personality and Individual Differences*. 29/4. 757–774.
- Goffman, Erwin
- 1990 *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*. London: Penguin Books.
[Ilmestyi alun perin 1963]
- Goss, Robert E.
- 1999 *Queer Theologies as Transgressive Metaphors: New Paradigms for Hybrid Sexual Theologies*. *Theology & Sexuality* 10. 43–53.
- Guest, Deryn
- 2012 *Beyond Feminist Biblical Studies*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- Guest, Deryn & Goss, Robert E. & West Mona & Bohache, Thomas (Toim.)
- 2006 *The Queer Bible Commentary*. London: SCM Press.
- Haastettu kirkko
- 2012 *Haastettu kirkko. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2008–2011*. KTKJ 115. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Haavio-Mannila Elina & Kontula, Osmo

1995 Matkalla Intohimoon. Nuoruuden hurma ja kärsimys seksuaalielämäkertojen kuvaamana. Helsinki: WSOY

1997 Intohimon hetkiä. Seksuaalisen läheisyyden kaipuu ja täyttymys omaelämäkertojen kuvaamana. Helsinki: WSOY.

2001 Seksin trendit meillä ja naapureissa. Helsinki: WSOY.

Hall, Donald E.

2003 Queer theories. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Halperin, David M.

1995 Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography. Oxford: Oxford University Press.

2002 How to Do the History of Homosexuality. Chicago: The University of Chicago Press.

Halperin, David & Traub, Valerie (Toim.)

2009 Gay Shame. Chicago: Chicago University Press.

Haukattu hedelmä

1994 Haukattu hedelmä. Seksuaalimoralismista moraaliseen seksuaalisuuteen. Nuorten pappien seksuaalieettinen puheenvuoro. Toim. Kari Kopperi & Antti Kylliäinen & Terhi Paananen & Ari Tammi. Helsingin hiippakunnan apupappien julkaisu n:o 1. Helsinki: Kirjapaja.

Hekanaho, Pia Livia

2010 Queer-teorian kummia vaihteita. – Käsikirja sukupuoleen. Toim. Tuija Saresma, Leena-Maija Rossi & Tuula Juvonen. Tampere: Vastapaino. 144–154.

2011a Gay Shame ja radikaali häpeän politiikka. – Häpeä vähän! Kriittisiä tutkimuksia häpeästä. Toim. Siru Kainulainen & Viola Parente-Čapková. Utukirjat-julkaisusarja. Turku: Turun yliopisto. 54–83.

2011b Teksti, lukija ja affektit. Sara Watersin *The Little Stranger* sekä lukijan pelko ja häpeä. – Avain 4. 35–52.

Helén, Ilpo

1997 Äidin elämän politiikka. Naissukupuolisuus, valta ja itsesuhde Suomessa 1880-luvulta 1960-luvulle. Helsinki: Gaudeamus.

1999 Elämä seksuaalisuudessa. – Jälkisanat teoksessa Michel Foucault: Seksuaalisuuden historia. Tiedontahto, Nautintojen käyttö, Huoli itsestä. Käänt. Kaisa Sivenius. Kolmas painos. Gaudeamus: Helsinki.

Helkama, Klaus & Myllyniemi, Rauni & Liebkind, Karmela

2001 Johdatus sosiaalipsykologiaan. Helsinki: Edita. [Ilmestyi alun perin 1998]

Heller, Agnes

1985 The Power of Shame. A Rational Perspective. London: Routledge & Kegan Paul.

Hirvonen, Vesa

2007 Homoseksuaalisuus, usko ja rakkaus. – Homoseksuaalisuus Raamatussa ja kirkon opetuksessa. Toim. Antti Saarelma. KTKJ 101. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 197–215.

Honkatukia, Päivi

2008 Nuorena koettu seksuaalinen väkivalta selviytymisen näkökulmasta. – Paljastettu intiimi. Sukupuolistuneen väkivallan dynamiikka. Toim. Sari Näre & Suvi Ronkainen. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus. 84–105.

Huhta, Ilkka

2006 Herätysliike, valta ja seksuaalisuus. – Taivaallista seksiä. Kristinusko ja seksuaalisuus. Toim. Minna Ahola, Marjo-Riitta Antikainen & Päivi Salmesvuori. Helsinki: Tammi. 209–222.

Hukkila, Kristiina

1992 Seksi ja Se Oikea. Tyttöjen ensimmäiset kokemukset ja käsitykset seksistä. – Letit liehumaan. Tyttökulttuuri murroksessa. SKS 124. Helsinki. 56–68.

Hurtig, Johanna

2013 Taivaan taimet. Uskonnollinen yhteisöllisyys ja väkivalta. Tampere: Vastapaino.

Husso, Marita

2003 Parisuhdeväkivalta: lyötyjen aika ja tila. Tampere: Vastapaino.

Hyrck, Matti

1995 Mielenkuvat Jumalasta.Psykoanalyttisen objektsuhdeteorian näkökulmia jumalasuhteen mielikuvamaailmaan Suomen ev.lut kirkon v. 1948 Kristinopin tarjoaman aineiston valossa. Helsinki: Therapiea-säätiö.

2003 Ihmismieli ja Jumala psykoanalyysin valossa. Helsinki: Kirjapaja.

Hytönen, Maarit

2003 Kirkko ja nykyajan eettiset kysymykset. KTKJ 80. Helsinki: Kirjapaja.

Hyvärinen, Matti

1998 Lukemisen neljä käännettä. – Liikkuvat erot. Sukupuoli elämäkertatutkimuksessa. Toim. Matti Hyvärinen, Anni Vilkkio & Eeva Peltonen. Tampere: Vastapaino. 311–336.

Hyvärinen, Matti & Peltonen, Eeva & Vilkkio, Anni

1998 Johdanto. – Liikkuvat erot. Sukupuoli elämäkertatutkimuksessa. Toim. Matti Hyvärinen, Anni Vilkkio & Eeva Peltonen. Tampere: Vastapaino. 7–26.

Hänninen, Jorma

1994 Seksitarinan pornografinen käsikirjoitus: minä sain, olen siis mies. – Miehen elämää. Kirjoituksia miesten omaelämäkertoista. Toim. J. P. Roos ja Eeva Peltonen. SKS 136. Helsinki: SKS. 106–139.

Hänninen, Wilma

1999 Sisäinen tarina, elämä ja muutos. Diss. Tampereen yliopisto.

Ikonen, Pentti & Rechardt, Eero

1994 Thanatos, häpeä ja muita tutkielmia. Helsinki: Nuorisopsykoterapia-säätiö.

Irigaray, Luce

1996 Sukupuolieron etiikka. Helsinki: Gaudeamus.

Isherwood, Lisa & Althaus-Reid, Marcella

2004 Introduction: Queering Theology. Thinking Theology and Queer-theory. – The Sexual Theologian. Essays on Sex, God and Politics. Toim. Marcella Althaus-Reid & Lisa Isherwood. Queering Theology Series. London: T&T Clark International. 1–15.

Jallinoja, Riitta

1991 Moderni elämä. Ajankuva ja käytäntö. Helsinki: SKS.

1997 Moderni säädyllyisyys. Aviosuhteen vapaudet ja sidokset. Helsinki: Gaudeamus.

2006 Perheen vastaisuus. Familistista käännettä jäljittämässä. Helsinki: Gaudeamus.

Joensuu, Matti

1972 Avoliitto, avioliitto, perhe. 2. painos. Helsinki: WSOY.

Johnson, Richard & Chambers, Deborah & Raghuvam, Parvati & Tincknell, Estella

2004 The Practice of Cultural Studies. London: Sage.

Jokela, Eero

2006 Kohti uudenlaista seksuaalisuuden teologiaa. – Näen Jumalan toisin. Kristinuskon feministisiä tulkintoja. Toim. Pauliina Kainulainen & Aulikki Mäkinen. Helsinki: Kirjapaja. 182–195.

Jokinen, Arja & Juhila, Kirsi & Suoninen, Eero

1993 Diskursiivinen maailma: teoreettiset lähtökohdat ja analyttiset käsitteet. – Diskurssi-analyysin aakkoset. Toim. Arja Jokinen, Kirsi Juhila & Eero Suoninen. Tampere: Vastapaino. 17–47.

Jokinen, Eeva

- 2004 Päiväkirjat tiedon lajina. – Feministinen tietäminen. Keskustelua metodologiasta. Toim. Marianne Liljeström. Jyväskylä: Vastapaino. 118–140.

Jones, Serene

- 2000 *Feminist Theory and Christian Theology. Cartographies of Grace. Guides to Theological Inquiry.* Minneapolis: Fortress Press.

Juva, Mikko

- 2003 Suomen kirkko seksuaalisen murroksen vuosina 1944–2002. – Synti vai siunaus. Homoseksuaalit, kirkko ja yhteiskunta. Toim. Martti Nissinen & Liisa Tuovinen. Helsinki: Kirjapaja. 23–32.

Juvonen, Tuula

- 1995 Ruumiita, sukupuoli ja hermafrodiitteja. – Naistutkimus 8/4. 14–28.
2002 Varjoelämää ja julkisia salaisuuksia. Tampere: Vastapaino.
2006 Seksuaalisen ruumiin jäljillä. – Seksuaalinen ruumis. Kulttuuritieteelliset lähestymistavat. Toim. Taina Kinnunen & Anne Puuronen. Helsinki: Gaudeamus. 71–90.

Järveläinen, Petri

- 2000 *A Study on Religious Emotions.* Helsinki: Luther-Argricola Society.
2003 *Tunteet ja järki.* Helsinki: Yliopistopaino.

Järviö, Nina

- 2012 Pervo kirkko? Queer-teologia Suomen ja Ruotsin evankelis-luterilaisten kirkkojen homoseksuaalisuutta käsittelevissä lausunnoissa vuosina 1951–2010. Pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto. Humanistinen tiedekunta. Maailman kulttuurien laitos. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe201310176736>
2013 Queer-teologian evankelis-luterilainen mahdollisuus. – Naistutkimus – Kvinnoforskning 26/2. 5–16.

Kaarninen, Mervi

- 1995 *Nykyajan tytöt. Koulutus, luokka ja sukupuoli 1920- ja 1930-lukujen Suomessa.* Bibliotheca historica 5. Helsinki: Suomen historiallinen seura.

Kangasvuo, Jenny

- 2006 Joustolesbot identiteettihississä. – Seksuaalinen ruumis. Kulttuuritieteelliset lähestymistavat. Toim. Kinnunen, Taina & Puuronen, Anne. Helsinki: Gaudeamus. 198–214.

Karjalainen, Satu

- 2003 Kelpaanko tällaisena? Tutkimus suomalaisten kokemasta hengellisestä häpeästä. Pro gradu -tutkielma. Joensuun yliopisto. Teologinen tiedekunta. ISYK.

Karkulehto, Sanna

- 2007 Kaapista kaanoniin ja takaisin. Johanna Sinisalon, Pirkko Saision ja Helena Sinervon teosten queer-poliittisia luentoja. Diss. Oulun yliopisto.
- 2011 Seksin mediamarkkinat. Helsinki: Gaudeamus.

Kaskisaari, Marja

- 1998 Seksuaaliset erot ja romanttinen rakkaus. – Liikkuvat erot. Sukupuoli elämäkertatutkimuksessa. Toim. Matti Hyvärinen, Anni Vilkkio & Eeva Peltonen. Tampere: Vastapaino. 273–310.
- 2000 Kyseenalaiset subjektit. Tutkimuksia omaelämäkertoista, heterojärjestyksestä ja performatiivisuudesta. SoPhi. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- 2003 Parisuhteen rekisteröinti tunnustuksen performatiivina. – Naistutkimus – Kvinnoforskning. 16/2. 4–19.

Katz, Jonathan

- 1996 The Invention of Heterosexuality. New York: Penguin Books.

Kaufman, Gerschen

- 1996 The Psychology of Shame: Theory and Treatment of Shame-based Syndromes. New York: Springer Publications Company.

Kekki, Lasse

- 2004 Pervot pidot. Johdanto homo-, lesbo- ja queer-kirjallisuudentutkimukseen. – Pervot pidot. Homo-, lesbo- ja queer-näkökulmia kirjallisuudentutkimukseen. Toim. Lasse Kekki & Kaisa Ilmonen. Helsinki: Like. 13–48.
- 2006 Pervolapsen häpeä ja toivo. – Seksuaalinen ruumis. Kulttuuritieteelliset lähestymistavat. Toim. Kinnunen, Taina & Puuronen, Anne. Helsinki: Gaudeamus. 127–142.

Keskisarja, Teemu

- 2006 ”Secoituxesta järjettömään luodocappalden canssa”. Perversiot, oikeuselämä ja kansankulttuuri 1700-luvun Suomessa. Diss. Helsingin yliopisto.

Ketola, Kimmo

- 1997 Mitä on uskontotiede? – Näköaloja uskontoon. Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia. Toim. Kimmo Ketola & Simo Korkee, Heikki Pesonen, Ilkka Pyysiäinen, Tuula Sakaranaho & Tom Söblom. Helsinki: Yliopistopaino, 11–35.

Kettunen, Paavo

- 1990 Ihmisolemuksen ongelma ja olemassaolon vaikeus. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 171. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- 1998 Suomalainen rippi. Helsinki: Kirjapaja.
- 2001 Syyllisyys vai hengellinen häpeä? – TA 2/2001. 125–138.
- 2011 Kätkeyty ja vaiettu. Suomalainen hengellinen häpeä. Helsinki: Kirjapaja.

Kiiski, Jouko

- 2006 Rajallinen rakkaus. Suomalaisten teologien käsitykset parisuhteesta. KTKJ 97. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Kinnunen, Taina & Puuronen, Anne

- 2006 Johdanto. – Seksuaalinen ruumis. Kulttuuritieteelliset lähestymistavat. Toim. Taina Kinnunen & Anne Puuronen. Helsinki: Gaudeamus. 7–12.

Kinsey, Alfred C.

- 1948 Sexual Behavior in the Human Male. Philadelphia: W. B. Saunders Company.
1953 Sexual Behavior in the Human Female. Philadelphia: W. B. Saunders Company.

Kivivuori, Janne

- 1992 Psykokulttuuri. Sosiologinen näkökulma arjen psykologisoitumisen prosessiin. Helsinki: Hanki ja Jää.
1999 Psykokirkko. Psykokulttuuri, uskonto ja moderni yhteiskunta. Helsinki: Gaudeamus.

Koivunen, Hannele

- 1995 Madonna ja huora. Helsinki: Otava.

Komulainen, Katri

- 1998 Naisten naisuhteet. Kerrottu ja puhuteltu sukupuoli itsenäistymiskertomuksissa. – Liikkuvat erot. Sukupuoli elämäkertatutkimuksessa. Toim. Matti Hyvärinen, Anni Vilkkö & Eeva Peltonen. Tampere: Vastapaino. 153–186.

Kontula, Anna

- 2008 Punainen Eksodus. Tutkimus seksityöstä Suomessa. Helsinki: Like.

Kontula, Osmo & Kosonen, Kati

- 1994 Seksiä lehtien sivuilla. Helsinki: Painatuskeskus Oy.

Kortteinen, Matti

- 1992 Kunnian kenttä. Suomalainen palkkatyö kulttuurisena muotona. Helsinki: Hanki ja Jää.

Kosonen, Päivi

- 1996 Subjekti. – Avainsanat. 10 askelta feministiseen tutkimukseen. Toim. Anu Koivunen & Marianne Liljeström. Tampere: Vastapaino. 179–206.

Kosonen, Ulla

- 1997 Nähdyksi tulemisen kaipuu ja häpeä. – Ruumiin siteet. Tekstejä eroista, järjestyksestä ja sukupuolesta. Toim. Eeva Jokinen. Tampere: Vastapaino. 21–42.

Kujansivu, Heikki & Saarenmaa, Laura

- 1997 Tunnustus ja todistus omaelämäkerrallisen esittämisen muotoina. – Tunnustus ja todistus. Näkökulmia kahteen elämän esittämisen tapaan. Toim. Heikki Kujansivu & Laura Saarenmaa. Helsinki: Gaudeamus. 7–22.

Kuula, Kari

- 2007 Eksegetiikasta hermeneutiikkaan. – Homoseksuaalisuus Raamatussa ja kirkon opetuksessa. Toim. Antti Saarelma. KTKJ 101. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 9–32.

Kylliäinen, Antti

- 1994 Rakkauden etiikka. – Haukattu hedelmä. Seksuaalimoralismista moraaliseen seksuaalisuuteen. Nuorten pappien seksuaalieettinen puheenvuoro. Toim. Kari Kopperi & Antti Kylliäinen & Terhi Paananen & Ari Tammi. Helsingin hiippakunnan apupappien julkaisu n:o 1. Helsinki: Kirjapaja. 141–147.

Kääriäinen, Kimmo

- 2003a Teorioita uskonnon ja yhteiskunnan muutoksesta. – Moderni kirkkokansa. Suomalaisten uskonnollisuus uudella vuosituhannella. KTKJ 82. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 87–121.
- 2003b Uskonnollisuus ja moraali. – Moderni kirkkokansa. Suomalaisten uskonnollisuus uudella vuosituhannella. KTKJ 82. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 221–252.

Laato, Antti

- 2007 Voiko Raamatun sanasta ”ei” tulla ”kyllä”? – Homoseksuaalisuus Raamatussa ja kirkon opetuksessa. Toim. Antti Saarelma. KTKJ 101. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 33–42.

Laakso, Sari

- 2008 9.-luokkalaisten nuorten toiveita ja ehdotuksia koulun seksuaaliopetuksesta. Terveyskasvatuksen Pro gradu-tutkielma. Terveystieteiden laitos. Jyväskylän yliopisto. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:ju-200801241094>

Laitinen, Jorma

- 2002 Syntiinlankeemus, häpeä ja syyllisyys. Uskonnonfilosofinen tutkielma. STKSJ 232. Helsinki.

Laitinen, Merja

- 2004 Häväistyt ruumiit, rikotut mielet. Tutkimus lapsina läheissuhteissa seksuaalisesti hyväksikäytettyjen naisten ja miesten elämästä. Tampere: Vastapaino.
- 2009 Tabuilla merkitty mieheys ja elämänkulku. – Tabujen kahleet. Toim. Merja Laitinen & Anneli Pohjola. Tampere: Vastapaino. 226–246.

Lappalainen, Päivi

- 1996 Seksuaalisuus. – Avainsanat. 10 askelta feministiseen tutkimukseen. Toim. Anu Koivunen & Marianne Liljeström. Tampere: Vastapaino. 207–224.

Laqueur, Thomas

- 1990 Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud. Cambridge: Harvard University Press.

Lehtinen, Ullaliina

- 1998 Underdog Shame: Philosophical Essays on Women's Internationalization of Inferiority. Diss. University of Göteborg.

Lehtonen, Jukka

- 2003 Seksuaalisuus ja sukupuoli koulussa. Näkökulmana heteronormatiivisuus ja ei-heteroseksuaalisten nuorten kertomukset. Nuorisotutkimusseuran julkaisuja 31. Helsinki: Helsinki University Press.

Lewis, Helen Block

- 1971 Shame and Guilt in Neurosis. New York: International Universities Press.
1981 Freud and Modern Psychology 1. The Emotional Basis of Mental Illness. New York: Plenum Press.
1987 The Role of Shame in Symptom Formation. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates publishers.

Lewis, Michael

- 1992 Shame. The Exposed Self. New York: The Free Press.

Leppälä, Leena

- 2007 Leimatut. Häpeän ja mielenterveysongelmien yhteys toisiinsa. Pro gradu -tutkielma. Joensuun yliopisto. Teologinen tiedekunta. ISYK.

Leys, Ruth

- 2007 From Guilt to Shame. Auschwitz and After. Princeton: Princeton University Press.

Lidman, Satu

- 2008 Zum Spektakel und Abscheu. Schand- und Ehrenstrafen als Mittel öffentlicher Disziplinierung in München um 1600. Toim. Wolfgang Schild. Strafrecht und Rechtsphilosophie in Geschichte und Gegenwart. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.
2011 Häpeää kunnian takia. Varhaismoderneista rangaistuksista ja moraalista. – Häpeä vähän! Kriittisiä tutkimuksia häpeästä. Toim. Siru Kainulainen & Viola Parente-Čapková. Utukirjat-julkaisusarja. Turku: Turun yliopisto. 107–131.

Liljeström, Marianne

- 2004 Feministinen metodologia – mitä se on? – Feministinen tietäminen. Keskustelua metodologiasta. Toim. Marianne Liljeström. Jyväskylä: Vastapaino. 9–22.

Loughlin, Gerard

- 2007 Introduction: The End of Sex. – Queer Theology. Rethinking the Western Body. Toim. Gerard Loughlin. Oxford: Blackwell Publishing Ltd. 1–34.

Loughlin, Gerard (Toim.)

- 2007 Queer Theology: Rethinking the Western Body. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

Luckmann, Thomas

- 1967 The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society. New York: MacMillan.

Lyons, William

- 1980 Emotion. Cambridge: Cambridge University Press.

Löfström, Jan

- 1999 Sukupuoliero agraarikulttuurissa: ”se nyt vaan on semmonen”. Helsinki: SKS.

Maksimainen, Jaana

- 2010 Parisuhde ja ero. Sosiologinen analyysi terapeutisesta ymmärryksestä. Sosiaali-tieteiden laitoksen julkaisuja 2010/3. Diss. Helsingin yliopisto.
- 2012 Avioeron mieli – moraalista kysymyksestä terapeutiseksi haasteeksi? – Challenges of Divorce, Interventions and Children. Eron haasteet, väliintulot ja lapset. Toim. Aino Kääriäinen & Juhana Hämäläinen & Pirjo Pölkki. Helsinki: Ensi- ja turvakotien liitto ry. 126–156.

Malinen, Ben

- 2002 Häpeän monet kasvot. Sisällön analyysi aikuisten suomalaisten häpeästä omaelämäkerroissa. Käytännöllisen teologian pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto. Teologinen tiedekunta. HYTTK.
- 2005 Häpeän monet kasvot. Jyväskylä: Kirjapaja.
- 2010 The Nature, Origins and Consequences of Finnish Shame-Proneness: A Grounded Theory Study. Diss. Helsingin yliopisto.

Malmberg, Raili

- 1990 Tyttö syntyi – tyhjä syntyi? – Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista. Toim. Aili Nenola & Senni Timonen. Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia 520. Helsinki: SKS. 100–103.

Markkola, Pirjo

- 2002 Synti ja siveys. Naiset, uskonto ja sosiaalinen työ Suomessa 1860–1920. Helsinki: SKS.
- 2006 Seksi, miehet ja moraali. Miesten seksuaalisuus moraalikysymyksenä 1800- ja 1900-lukujen taitteessa. – Taivaallista seksiä. Kristinuskon ja seksuaalisuus. Toim. Minna Ahola, Marjo-Riitta Antikainen & Päivi Salmesvuori. Helsinki: Tammi. 223–238.

Martin, Luther H.

- 1988 Technologies of the Self and Self-knowledge in the Syrian Thomas Tradition. – Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault. Toim. Luther H. Martin & Huck Gutman & Patrick H. Hutton. Amherst: The University of Massachusetts Press. 50–63.

McIntosh, Mary

- 1992 The Homosexual Role. – Forms of Desire. Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy. Toim. Edward Stein. New York: Routledge. 25–42. [Julkaistu alun perin 1968]

McLaren, Angus

- 1999 Twentieth-century Sexuality: A History. Family Sexuality and Social Relations in Past Times. Oxford: Blackwell.

McClintock Fulkerson, Mary

- 2003 Feminist Theology. – The Cambridge Companion to Postmodern Theology. Toim. Kevin J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press. 109–125.

Munt, Sally R.

- 2008 Queer Attachments: the Cultural Politics of Shame. Aldershot: Ashgate.

Miller, Susan

- 1985 The Shame Experience. Hillsdale: The Analytic Press.

Moskowitz, Eva

- 2001 In Therapy We Trust. America's Obsession with Self Fulfillment. Baltimore: John Hopkins University Press.

Nathanson, Donald L.

- 1992 Shame and Pride. Affect, Sex and the Birth of the Self. New York: W. W. Norton & Company.

Nevala, Seija-Leena

- 2002 Kansakunta pienoisikoossa – lotta- ja suojeluskuntaperhe. – Suomineitonen hei! Kansallisuuden sukupuoli. Toim. Tuula Gordon, Katri Komulainen & Kirsti Lempiäinen. Tampere: Vastapaino. 93–117.

Niedenthal, Paula M. & Krauth-Gruber, Silvia & Ric, Francois

- 2006 Psychology of Emotion. Interpersonal, Experiential, and Cognitive Approaches. New York: Psychology Press.

Nieminen, Armas

- 1951 Taistelu sukupuolimoraalista. Avioliitto- ja seksuaalikysymyksiä suomalaisen hengenelämän ja yhteiskunnan murroksessa sääty-yhteiskunnan ajoilta 1910-luvulle. Diss. Helsingin yliopisto.
- 1993 Suomalaisen aviorakkauden ja seksuaalisuuden historia. Avioliitto- ja seksuaalikysymyksiä suomalaisen hengenelämän ja yhteiskunnan murroksessa sääty-yhteiskunnan ajoilta nykypäivään. Väestöntutkimuslaitoksen julkaisusarja D. Helsinki: Väestöntutkimuslaitos.

Nieminen, Jiri

- 2006 Maskuliinisuus ja hegemoninen politiikka – kysymyksiä kriittisen miestutkimuksen epistemologiasta. Naistutkimus – Kvinnoforskning 19/1. 17–29.

Nikunen, Kaarina

- 2010 Tarkentuvia katseita pornoon. – Käsikirja sukupuoleen. Toim. Tuija Saresma, Leena-Maija Rossi & Tuula Juvonen. Tampere: Vastapaino. 55–58.

Nissinen, Martti

- 1998 Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective. Käänt. Kirsi Stjerna. Minneapolis: Fortress Press.
- 2003 Raamatun maailma ja sukupuolinen toiseus. – Synti vai siunaus. Homoseksuaalit, kirkko ja yhteiskunta. Toim. Martti Nissinen & Liisa Tuovinen. Helsinki: Kirjapaja. 122–137.
- 2007 Sapatti on ihmistä varten. – Homoseksuaalisuus Raamatussa ja kirkon opetuksessa. Toim. Antti Saarelma. KTKJ 101. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 43–54.

Nissinen, Martti & Tuovinen, Liisa (Toim.)

- 2003 Synti vai siunaus. Homoseksuaalit, kirkko ja yhteiskunta. Helsinki: Kirjapaja.

Nussbaum, Martha C.

- 2004 Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law. Princeton: Princeton University Press.

Näre, Sari

- 1992 Liisa Älä! Älä! -maassa. Tyttöjen autonomian säätely. – Letit liehumaan. Tyttökulttuuri murroksessa. SKS 124. Helsinki. 25-36.
- 1999a Tunteiden sosiologia yhteiskuntatutkimuksen kentässä. – Tunteiden sosiologiaa I. Elämyksiä ja läheisyyttä. Toim. Sari Näre. Tietolipas 156. Helsinki: SKS. 9–15.
- 1999b Sukupuolten tunnekulttuuri ja julkisuuden intisoituminen. – Tunteiden sosiologiaa I. Elämyksiä ja läheisyyttä. Toim. Sari Näre. Tietolipas 156. Helsinki: SKS. 263–299.

Nätkin, Ritva

- 1997 Kampinpäivä suomalaisesta äitiydestä. Helsinki: Gaudeamus.
- 2002 Hyvinvointia perheille – väestöpolitiikka ja naisten toimijuus. – Suomineiton hei! Kansallisuuden sukupuoli. Toim. Tuula Gordon, Katri Komulainen & Kirsti Lempiäinen. Tampere: Vastapaino. 176–196.

Oatley, Keith & Keltner, Dacher & Jenkins, Jennifer M.

- 2006 Understanding Emotions. Oxford: Blackwell Publishing.

Oinas, Elina

- 2011 Häpeä, arki ja ruumiillisuus. – Häpeä vähän! Kriittisiä tutkimuksia häpeästä. Toim. Siru Kainulainen & Viola Parente-Čapková. Utukirjat-julkaisusarja. Turku: Turun yliopisto. 151–182.

Oksala, Johanna

- 2005 Foucault on Freedom. Cambridge: Cambridge University Press.

Ollila, Anne

- 1986 Suomalaisen elokuvan naiskuva 1950-luvulla. – Vastarintaa – puheenvuoroja seksistisestä kulttuurista. Toim. Mirja Rekola & Birgit Salin. SYL-julkaisu 4/86. Helsinki: Suomen ylioppilaskuntien liitto. 47–56.
- 1998 Jalo velvollisuus. Virkanaisena 1800-luvun lopun Suomessa. Helsinki: SKS. Outinen, Hellevi
- 1992 Häpeästä nautintoon. Seksuaalisuus tyttökirjoissa 1920-luvulta 1980-luvulle. – Letit liehumaan. Tyttökulttuuri murroksessa. Toim. Sari Näre & Jaana Lähteenmaa. Tietolipas 124. Helsinki: SKS. 47–55.

Paasonen, Susanna

- 2011 Kielletyn hedelmän haju. Häpeä, ällötys ja pornografia. – Häpeä vähän! Kriittisiä tutkimuksia häpeästä. Toim. Siru Kainulainen & Viola Parente-Čapková. Utukirjat-julkaisusarja. Turku: Turun yliopisto. 84–106.

Parente-Čapková, Viola

- 2011 Häpeä, kapina ja äiti-tytär-suhde. – Häpeä vähän! Kriittisiä tutkimuksia

häpeästä. Toim. Siru Kainulainen & Viola Parente-Čapková. Utukirjat-julkaisusarja. Turku: Turun yliopisto. 225–258.

Pattison, Stephen

2000 Shame: Theory, Therapy and Theology. Cambridge: Cambridge University Press.

Patton, John

1985 Is Human Forgiveness Possible? A Pastoral Care Perspective. Nashville: Abingdon Press.

Piers, Gerhardt & Singer Milton

1953 Shame and Guilt. A Psychoanalytic and a cultural study. New York: Norton.

Pines, Malcolm

1992 Häpeän yleismaailmallisuus: psykoanalyttinen näkökulma. Käänt. Maarit Arppo. Psykoterapia 2-3. 2–12. [Ilmestyi alun perin 1987]

2008 Shame: What Psychoanalysis Does and Does Not Say. – Shame and Sexuality: Psychoanalysis and Visual Culture. Toim. Claire Pajaczkowska & Ivan Ward. New York: Routledge. 93–106.

Pohjola, Anneli

2009 Yhteenveto – tabujen purkamisen kysymykset. – Tabujen kahleet. Toim. Merja Laitinen & Anneli Pohjola. Tampere: Vastapaino. 247–253.

Pohjola-Vilkuna, Kirsi

1995 Eros kylässä. Maaseudun luvaton seksuaalisuus vuosisadan vaihteessa. Helsinki: SKS.

Probyn, Elspeth

2000 Sporting Bodies. Dynamics of Shame and Pride. – Body & Society 6/1. 13–28.

2005 Blush. Faces of Shame. London: University of Minneapolis Press.

Pulkkinen, Tuija

1998 Postmoderni politiikan filosofia. Helsinki: Gaudeamus.

Purhonen, Semi

2008 Johdanto: suuret ikäluokat sukupolvena? – Kenen sukupolveen kuulut? Suurten ikäluokkien tarina. Toim. Semi Purhonen, Tommi Hoikkala & J.P. Roos. Helsinki: Gaudeamus. 9–32.

Ranssi-Matikainen, Hanna

2012 Yhdessä sittenkin. Kokemukset erokriisistä, vertaistuesta ja muutoksesta parisuhteessa. KTKJ 116. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Rantalaiho, Liisa

- 1994 Sukupuolisopimus ja Suomen malli. – Naisten hyvinvointivaltio. Toim. Anneli Anttonen, Lea Henriksson & Ritva Nätkin. Tampere: Vastapaino. 9–30.

Ratinen, Teemu

- 2003 Kätkeyty halu. Tutkimus seksuaalisuuteen kohdistuvasta häpeästä. Pro gradu -tutkielma. Joensuun yliopisto. Teologinen tiedekunta. ISYK.
- 2008a Häpeän voimalla. Seksuaalisuuden, häpeän tunteen ja vallan kytköksistä. Nais-tutkimus – Kvinnoforskning 21/4. 44–56.
- 2008b Synti, tarve ja lähimmäisenrakkaus. Homoseksuaalisuus Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen edustaja-aloitteiden 3/2002 sekä 4/2002 lä-heteeskusteluissa keväällä 2002. Naistutkimuksen proseminaritutkielma. Joen-suun yliopisto. Filosofinen tiedekunta. Tekijän hallussa.
- 2011 Pyhä häpeä. Häpeä uskonnollisena tunteena. – Häpeä vähän! Kriittisiä tutkimuk-sia häpeästä. Toim. Siru Kainulainen & Viola Parente-Čapková. Utukirjat-julkaisusarja. Turku: Turun yliopisto. 132–150.

Rizzuto, Ana-Maria

- 1979 The Birth of the Living God. A Psychoanalytic Study. Chicago: The University of Chicago Press.

Rolin, Kristina

- 2005 Mitä feministinen tietoteoria ja tieteenfilosofia ovat? – Feministinen filosofia. Toim. Johanna Oksala & Laura Werner. Helsinki: Gaudeamus. 143–155.

Ronkainen, Suvi

- 1994 Yhteiskunta ja seksuaalisuus. – Erotiikka ja elämänkulku. Toim. Suvi Ronkainen, Pertti Pohjolainen & Jan-Erik Ruth. Helsinki: WSOY. 19–30.
- 1999a Subjektius, häpeä ja syyllisyys parisuhdeväkivallan elementteinä. – Tunteiden sosiologiaa I. Elämyksiä ja läheisyyttä. Toim. Sari Näre. Tietolipas 156. Helsinki: SKS. 131–154.
- 1999b Ajan ja paikan merkitsemät: subjektiviteetti, tieto ja toimijuus. Helsinki: Gaudeamus.
- 2008 Intiimi loukkaus ja haavoittuvuus. Seksuaalinen väkivalta ja pornografisoivat narratiivit. – Paljastettu intiimi. Sukupuolistuneet vallan dynamiikkaa. Toim. Sari Näre & Suvi Ronkainen. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus. 43–83.

Roos, J.P.

- 1987 Suomalainen elämä. Tutkimus tavallisten suomalaisten elämäkerroista. Helsinki: SKS.

Roseneil, Sasha

- 2000 Postmoderneja seksuaalisuuden muutoksia: Queer viitekehyksenä ja vaikutteena. – Naistutkimus – Kvinnoforskning 13/2. 28–41.

Rossi, Leena-Maija

- 2003 Heterotehdas. Televisiomainonta sukupuolituotantona. Helsinki: Gaudeamus.
- 2006 Heteronormatiivisuus. Käsitteen elämää ja kummastelua. – Kulttuurintutkimus 23/3. 19–28.
- 2010 Sukupuoli ja seksuaalisuus, eroista eroihin. – Käsikirja sukupuoleen. Toim. Tuija Saresma, Leena-Maija Rossi & Tuula Juvonen. Tampere: Vastapaino. 21–38.

Ruotsalainen, Kari

- 2002 Auttajana kirkon ja yhteiskunnan leikkauspisteessä. Kirkon perheneuvojen käsitys työstään. Suomen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 230. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura: Helsinki.

Räikkä, Juha

- 2003 Katumuksen filosofia. Helsinki: WSOY.

Räisänen, Arja-Liisa

- 1995 Onnellisen avioliiton ehdot: sukupuolijärjestelmän muodostumisprosessi suomalaisissa avioliitto- ja seksuaalivalistusoppaissa 1865-1920. Helsinki: SKS.

Saarikoski, Helena

- 1999 Tytön rakkaus ja häpeä huoran maineen säätelemänä. – Tunteiden sosiologiaa I. Elämyksiä ja läheisyyttä. Toim. Sari Näre. Tietolipas 156. Helsinki: SKS. Helsinki. 107-130.
- 2001 Mistä on huonot tytöt tehty? Helsinki: Tammi.

Saarinén, Juhani

- 2005 Maksullisen seksin mysteeri. Tutkija Anna Kontulan haastattelu. – Aviisi. Tampereen ylioppilaslehti 5. <http://www.aviisi.fi/artikkeli/?num=05/2005&id=d6f9113> [Aineisto haettu 17.7.2013]

Saarinén, Risto

- 2009 Suvaitsevaisuus, outous ja queer-teologia. – TA 114/4. 361–368.

Salomäki, Hanna

- 2004 Tosi rakkaus odottaa. Seksuaalieettinen nuortenliike Suomessa. Nuorisotutkimusseuran julkaisuja 39. Helsinki: Yliopistopaino.

Scheff, Thomas

- 1990 Microsociology. Discourse, Emotion, and Social Structure. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1998 Shame in the Labeling of Mental Illness. – Shame: Interpersonal behavior, Psychopathology and Culture. Toim. Paul Gilbert & Bernice Andrews. Series in Affective Science. Oxford: Oxford University Press. 191–205.

Sedgwick, Eve Kosofsky & Frank, Adam

- 1995 Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins. – Shame and Its Sisters. A Silvan Tomkins Reader. London: Duke University Press. 1–28.

Sedgwick, Eve Kosofsky

- 1990 Epistemology of the Closet. New York: Harvester Wheatsheaf.
2003 Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity. London: Duke University Press.

Segal, Lynne

- 1994 Straight Sex. Rethinking the Politics of Pleasure. Berkeley: University of California Press.

Sennett, Richard

- 2004 Kunnioitus eriarvoisuuden maailmassa. Tampere: Vastapaino.

Sievers, Kai & Koskelainen, Osmo & Leppo, Kimmo

- 1974 Suomalaisten sukupuolielämä. Helsinki: WSOY.

Sihvo, Jouko

- 1981 Näkökulma suomalaisten moraaliin. Avoliitto, avioliitto ja seksi kirkollisessa etiikassa. Helsinki: WSOY.

Siltala, Juha

- 1994 Miehen kunnia. Modernin miehen taistelu häpeää vastaan. Helsinki: Otava.

Simmel, Georg

- 2005 Suurkaupunki ja moderni elämä. Kirjoituksia vuosilta 1895–1917. Suom. Tiina Huuhtanen. Helsinki: Gaudeamus. [Ilmestyi alun perin 1906]

Sorri, Hannu

- 2003 Sielunhoito yhteiskunnallisen muutoksen peilinä. – Muutoksen tulkkina. Kirkot ja uskonnollinen elämä osana yhteiskuntaa. Toim. Eila Helander. Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitoksen julkaisuja 106. Helsinki: Kirjapaja. 320–323.

Stanley, Liz

- 1995 Sex Surveyed 1949–1994. From Mass-Observation's "Little Kinsey" to the National Survey and the Hite Reports. Feminist Perspectives on the Past and Present. London: Taylor & Francis.

Stockton, Kathryn Bond

- 2006 Beautiful Bottom, Beautiful Shame. Where "Black" Meets "Queer". London: Duke University Press.

Stone, Ken

- 1997 Biblical Interpretation as a Technology of the Self: Gay Men and the Ethics of Reading. *Semeia Studies* 77. Toim. Danna Nolan Fewell & Gary A. Phillips. Atlanta: Society of Biblical Studies. 139–155.

Stålström, Olli

- 1997 Homoseksuaalisuuden sairausleiman loppu. Diss. Kuopion yliopisto.

Suhonen, Marja

- 1995 Kristillinen seksuaalimoraali ja homoseksuaalisuus. *TA* 100/6. 547-557.

Suominen, Johanna

- 2005 Moninkertainen mies. Maskuliinisuudet ja kerronta Petri Tammisen teoksissa *Elämiä, Miehen ikävä, Väärä asenne ja Piiloutujan maa*. Pro gradu -tutkielma. Kotimainen kirjallisuus. Taiteiden ja kulttuurin tutkimuksen laitos. Jyväskylän yliopisto.

Särs, Ulf

- 2003 Yhteys-liike, kirkko ja homoseksuaalit. – Synti vai siunaus. Homoseksuaalit, kirkko ja yhteiskunta. Toim. Martti Nissinen & Liisa Tuovinen. Helsinki: Kirjapaja. 33–40.

Tangney, June Price & Dearing, Ronda L.

- 2004 *Shame and Guilt*. New York & London: The Guilford Press.

Teerikangas, Emilia

- 2003 Mitä naiset häpeävät? Itäsuomalaisten naisten kokemuksia häpeästä. Pro gradu -tutkielma. Joensuun yliopisto. Teologinen tiedekunta. ISYK.

Tillich, Paul

- 1974 *The Courage to Be*. Fontana Library. London: Collins. [Ilmestyi alun perin 1953]

Tomkins, Silvan

- 1987 *Shame*. – *The Many Faces of Shame*. Toim. Donald L. Nathanson. New York: Guilford Press. 133–161.
- 1995 *Shame and Its Sisters*. A Silvan Tomkins Reader. Toim. Eve Kosofsky Sedgwick & Adam Frank. Durham & London: Duke University Press.

Törrönen, Jukka

- 2010 Identiteettien ja subjektiasemien analyysi haastatteluaineistossa. – Haastattelun analyysi. Toim. Johanna Ruusuvaara, Pirjo Nikander & Matti Hyvärinen. Tampere: Vastapaino. 180–211.

Vainio, Olli-Pekka

- 2007 Homoseksuaalisuus ja teologia. – Homoseksuaalisuus Raamatussa ja kirkon opetuksessa. Toim. Antti Saarelma. KTKJ 101. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 146–196.

Van Deusen Hunsinger, Deborah

- 1995 Theology & Pastoral Counseling. A New Interdisciplinary Approach. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

Valovirta, Elina

- 2010 Ylirajaisten erojen politiikkaa. – Käsikirja sukupuoleen. Toim. Tuija Saaresma, Leena-Maija Rossi & Tuula Juvonen. Tampere: Vastapaino. 92–108.

Venäläinen, Satu

- 2012 Viaton uhri vai vahva nainen? Väkivallan uhreina olleiden naisten sukupuolistunut identiteetti väkivaltakertomuksissa. – Naistutkimus Kvinnoforskning 25/2. 5–16.

Vilkko, Anni

- 1988 Eletty elämä, kerrottu elämä, tarinoitu elämä – omaelämäkerta ja yhteisymmärrys. Sosiologia 25/2. 81–90.
1997 Omaelämäkerta kohtaamispaikkana. Naisen elämän kerronta ja luenta. Helsinki: SKS.

Virtanen, Leea

- 1990 Huoraksi nimitelly suomalaisessa perinteessä. – Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista. Toim. Aili Nenola & Senni Timonen. Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia 520. Helsinki: SKS. 139–160.

Vuola, Elina

- 2006 Mitä feministiteologia on? – Näen Jumalan toisin. Kristinuskon feministisiä tulkin-toja. Toim. Pauliina Kainulainen & Aulikki Mäkinen. Helsinki: Kirjapaja. 25–50.
2010 Feministinen uskonnotutkimus. – Käsikirja sukupuoleen. Toim. Tuija Saaresma, Leena-Maija Rossi & Tuula Juvonen. Tampere: Vastapaino. 170–182.

Warner, Michael

- 1993 Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Waters, Chris

- 2006 Sexology. – Palgrave Advances in the Modern History of Sexuality. Toim. H.G. Cocks & Matt Houlbrook. New York: Palgrave Macmillan. 41–63.

Weeks, Jeffrey

2000 Making Sexual History. Cambridge: Polity Press.

Williams, Simon J.

2001 Emotion and Social Theory. Corporeal Reflections on the (Ir)rational. London: Sage Publications.

INTERNET-AINEISTO

Hyvän tieteellisen käytännön kriteerit

2007 Hyvän tieteellisen käytännön kriteerit. Suomen Akatemia. – [<http://www.aka.fi/fi/A/Tutkijalle/Rahoituksen-kaytto/Eettisetohjeet/1-Hyva-tieteellinen-kaytanto/>] Aineisto haettu 19.12.13.

Nuorten Älä alistu! –kampanja haastaa vallitsevan arvomaailman

2011 Nuorten Älä alistu! –kampanja haastaa vallitsevan arvomaailman. – [<http://www.nuotta.com/raamattu/nuorten-ala-alistu-kampanja-haastaa-vallitsevan-arvomaailman>] Aineisto haettu 28.08.13.

Liitteet

LIITE 1

Arvoisa päätoimittaja!

Helsinki 20.11.2000

Helsingin ja Joensuun yliopistoilla on yhteinen tutkimushanke, jossa selvitetään suomalaisten ahdistusta ja elämäntilanteita, joiden taustalla on syyllisyys ja häpeä. Vaikka aihepiiri näyttääkin olevan nykysuomalaiselle kipeä kysymys, on aihetta tutkittu vasta vähän. Tutkimushankkeen tarkoituksena on saada ihmiset kirjoittamaan kokemuksistaan, jotka aiheuttavat heille ahdistusta, masennusta, syyllisyyttä, häpeää ja muita elämää vaikeuttavia asioita.

Saadaksemme tutkimusta varten mahdollisimman laajasti kokemuseräistä materiaalia käännymme teidän puoleenne sen hankkimisessa. Olemme laatineet kirjoituspyynnön ”kirjoita syyllisyydestä ja häpeästä”, jonka toivomme myös teidän lehtenne julkaisevan sellaisenaan. Mukana seuraa vapaasti käytettäväksenne kirkon tiedotuskeskuksen lehdistöosaston haastattelu, jossa käsitellään tutkimushankkeen aihepiiriä.

Halutessanne tietää lisää tutkimushankkeesta, voitte ottaa yhteyttä meihin allekirjoittaneisiin, jotka ohjaamme kyseistä tutkimusta. Toivomme, ettei yhteystietojamme mainitaisi julkaistavan kirjoituspyynnön yhteydessä, sillä emme pysty puhelimitse hoitamaan tutkimushankkeeseen liittyviä vastauksia tai haastatteluja. Sen sijaan olemme kiitollisia, mikäli saamme tiedon esimerkiksi sähköpostitse, milloin kirjoituspyyntö mahdollisesti julkaistaan lehdessänne.

Yhteistyöstä kiittäen

Juha Vermasvuori

Professori

Helsingin yliopisto

puh. 09-19123710

juha.vermasvuori@helsinki.fi

Paavo Kettunen

Dosentti, lehtori

Joensuun yliopisto

puh. 013-2512715

paavo.kettunen@joensuu.fi

LIITE 2

Kirjoita syyllisyydestä ja häpeästä!

Syyllisyys ja häpeä ovat keskeisiä tunteitamme. Niistä kärsiminen voi lamauttaa jokapäiväistä elämää, mutta niistä vapautuminen voi virittää uuden toivon. Ei ole välttämättä helppo puhua siitä, mikä syyllistää tai hävettää. Ehkä mieluummin kätkemme tai työnämme sen syrjään. Suomalaisten syyllisyyttä ja häpeää on tutkittu varsin vähän. Helsingin ja Joensuun yliopistoissa on käynnistynyt tutkimusprojekti, jonka tarkoituksena on usean tutkimuksen avulla korjata tätä puutetta. Tutkimusprojektin johtajina toimivat professori Juha Vermasvuori Helsingin yliopistosta ja dosentti Paavo Kettunen Joensuun yliopistosta sekä tutkijana myös teol. yo Ben Malinen.

Tällainen tutkimus voi perustua vain yksittäisten ihmisten tiedoille ja kokemuksille ja siksi keräämme aiheesta valtakunnallista materiaalia. Kirjoita siis, mistä olet tuntenut tai tunnet syyllisyyttä tai mitä olet hävennyt? Voit tehdä sen vapaamuotoisesti kertoen ja kuvaten elämäntilanteitasi käsittelemällä mm. seuraavia aiheita:

Millaisissa tilanteissa olet tuntenut syyllisyyttä tai häpeää? Liittyykö syyllisyytesi tai häpeäsi johonkin tekoon tai ajatukseen? Onko kysymys jatkuvasta olotilasta vai tietyissä yksittäisissä tai toistuvissa tilanteissa heräävistä tunteista tai kielletyistä haluista? Mitä tunnistat silloin itsessäsi? Miten ruumiisi reagoi näissä tilanteissa? Oletko kenties halunnut piiloutua muilta ihmisiltä tai vajota maanrakoon? Miten silloin toimit? Mikä olisi pahinta, mitä sinulle voisi tuolloin tapahtua? Mikä olisi parasta, mitä saattaisit itsellesi toivoa? Onko syyllisyydellä ja häpeällä mielestäsi jotakin eroa?

Muistuko mieleesi elämäntilanteita, jolloin sinut olisi syyllistetty, torjuttu tai hylätty? Mitä ne ovat sinussa herättäneet ja mitä niistä nyt ajattelet? Mitä sinun on kaikkein vaikeinta paljastaa itsestäsi toiselle ihmiselle?

Liittyvätkö kertomasi asiat ja kokemukset jotenkin lapsuudenkotiisi, sukuusi, ystäviisi tai uskonnolliseen elämääsi? Onko sinua yritetty painostaa ja onko sinun ollut vaikeaa suojautua ympäristön uteliaisuudelta henkilökohtaisen elämäsi kysymyksissä (esimerkiksi seksuaalisuus, parisuhde, uskonnollinen elämä, mielenterveys)? Millaisena koet tänä päivänä itsesi ja oman hengellisen elämäsi? Viihdytkö mieluummin yksin, kahden kesken vai suuremmissa ryhmissä? Oletko koskaan harkinnut itsemurhaa?

Miten olet yrittänyt päästä eteenpäin edellä mainituissa tilanteissa? Oletko ollut mielellään yksin vai hakenut apua joltakin toiselta? Kenen puoleen olet kääntynyt? Miten hän on sinuun suhtautunut? Millaista apua olet saanut ja millaista jäit kaipaamaan? Muuttuiko elämäsi jotenkin? Mitä odotat tulevaisuudelta?

Toivottavasti voit kertoa ikäsi, sukupuolesi, ammattisi sekä kuvata lapsuuden kotisi ilmapiiriä, suhdetta vanhempiisi ja ystäväpiiriisi. Jos olet saanut tai et ole saanut vaikut-

teita jostakin uskonnollisesta ryhmästä, kerro myös siitä. Mikäli pidät mahdollisena, että sinua voidaan myöhemmin haastatella, liitä mukaan yhteystietosi. Mikäli haluat kirjoittaa nimettömänä, voit osallistua arvontaan sulkemalla henkilötietosi erilliseen kirjekuoreen, jonka postitat yhdessä kirjoituksesi kanssa. Kirjoitukset käsitellään ehdottoman luottamuksellisesti ja ne tulevat vain tutkijoiden tietoon.

Lähetä kirjoituksesi alla olevalla osoitteella tai sähköpostitse mieluiten vuoden 2000 loppuun mennessä tai mahdollisimman pian sen jälkeen. Kaikkien yhteystiedoilla tai sähköpostin välityksellä 31.1.2001 mennessä vastanneiden kesken arvotaan 500 markan rahapalkinto.

Postiosoite: Salaiset kansiot
 Käytännöllisen teologian laitos
 PL 33
 00014 Helsingin yliopisto
Sähköposti: **salaiset-kansiot@helsinki.fi**

LIITE 3

Kirjoita syyllisyydestä ja häpeästä!

Helsingin ja Joensuun yliopistoissa on käynnissä tutkimusprojekti, jossa tutkitaan suomalaisten syyllisyyttä ja häpeää. Sitä johtavat professori Juha Vermasvuori Helsingistä ja dosentti Paavo Kettunen Joensuusta sekä tutkijana on myös teol. yo Ben Malinen. Kirjoita kokemuksistasi mm. huomioiden seuraavia asioita.

Millaisissa tilanteissa olet tuntenut syyllisyyttä tai häpeää? Liittyvätkö ne johonkin tekkoon tai ajatukseen? Onko kyse jatkuvasta olotilasta vai tietyissä yksittäisissä tai toistuvissa tilanteissa heräävistä tunteista tai kielletyistä haluista? Mitä silloin tunnistat itsessäsi? Oletko kenties halunnut piiloutua muilta ihmisiltä tai vajota maanrakoon? Onko syyllisyydellä ja häpeällä mielestäsi jotakin eroa? Muistuuiko mieleesi elämäntilanteita, jolloin sinut olisi syyllistetty, torjuttu tai hylätty? Mitä sinun on kaikkein vaikeinta paljastaa itsestäsi toiselle ihmiselle?

Liittyvätkö kokemuksesi lapsuudenkotiisi, sukuusi, ystäviisi tai uskonnolliseen elämääsi? Onko sinun ollut vaikeaa suojautua ympäristön uteliaisuudelta henkilökohtaisen elämäsi kysymyksissä (esimerkiksi seksuaalisuus, parisuhde, uskonnollinen elämä, mielenterveys)? Millaisena koet tänä päivänä itsesi ja hengellisen elämäsi? Viihdytkö mieluummin yksin, kahden kesken vai suuremmissa ryhmissä? Oletko koskaan harkinnut itsemurhaa? Jos olet hakenut apua, niin millaista olet saanut ja millaista jäit kaipaamaan? Mitä odotat tulevaisuudelta?

Kerro myös ikäsi, sukupuolesi ja ammattisi sekä kuvaa suhdettasi vanhempiisi, ystäväpiiriisi ja uskontoon. Kirjoitukset käsitellään luottamuksellisesti ja ne tulevat vain tutkijoiden tietoon. Mikäli olet käytettävissä mahdolliseen haastatteluun, laita mukaan yhteystietosi. 31.1.2002 mennessä vastanneiden kesken arvotaan 500 markan rahapalkinto.

Postiosoite: Salaiset kansiot
Käytännöllisen teologian laitos
PL 33
00014 Helsingin yliopisto
Sähköposti: salaiset-kansiot@helsinki.fi

LIITE 4

Häpeätutkimukseen haetaan aineistoa

Joensuun yliopiston teologisessa tiedekunnassa käynnistyy Vaietut aiheet - tutkimusprojekti, joka käsittelee parisuhteeseen, seksuaalisuuteen ja hengelliseen elämään liittyvää häpeää ja syyllisyyttä. Tutkimushanketta johtaa Joensuun yliopiston läntisen teologian laitoksen johtaja ja käytännöllisen teologian professori Paavo Kettunen. Tutkijoina projektissa toimivat teologian maisterit Tarja Korpela, Teemu Ratinen ja Emilia Teerikangas.

Joensuun yliopiston ja Helsingin yliopiston yhteinen häpeäprojekti on jo muutaman vuoden ajan tutkinut suomalaisten kokemuksia häpeästä ja syyllisyydestä. Tähän mennessä tutkimushankkeen tuloksena on syntynyt neljä pro gradu -tutkielmaa. Sen pohjalta on syntynyt uusia jatkotutkimusaiheita ja nyt suunnitteilla on useita väitöskirjatutkimuksia.

Haemme tutkimukseen aineistomateriaalia valtakunnallisesti ja toivomme tiedotusvälineiden apua kirjoituspyynnön julkaisemisessa. Aineiston kirjoituspyyntö tulisi julkaista sellaisenaan, sillä tutkimuksen kannalta on tärkeää, että jokaisella aiheesta kirjoittavalla on käytössään samat virikekysymykset. Aineistopyyntö toivotaan julkaistavaksi mahdollisuuksien mukaan myös Internetissä. Pyydämme ilmoittamaan kirjoituspyynnön julkaisemisesta joko sähköpostitse (vaietut.aiheet@joensuu.fi) tai lähettämällä lehden ko. numeron tutkimusryhmälle (Joensuun yliopisto, Teologinen tiedekunta, Vaietut aiheet, PL 111, 80101 Joensuu).

Toivomme lehtien julkaisevan oheisen ”Kirjoita vaietuista aiheista!”- kirjoituspyynnön. Lisäksi liitteenä myös vapaasti käytettävissä oleva professori Paavo Kettusen haastattelu.

Liitteet

Aineistopyyntö: Kirjoita vaietuista aiheista! (häpeäpyyntö.rtf)

Artikkeli: Joensuussa tutkitaan asioita, joista ei puhuta (häpeäartikkeli.rtf)

Lisätietoja

Paavo Kettunen (Joensuu)
paavo.kettunen@joensuu.fi
Puh. 050 380 5627

Tarja Korpela (Oulu)
tarja.korpela@evl.fi
Puh. 040 5747 153

Teemu Ratinen (Joensuu)
teemu.ratinen@joensuu.fi
Puh. 050 585 0528

Emilia Teerikangas (Pieksämäki)
emilia.teerikangas@evl.fi
Puh. 050 558 0207

LIITE 5

Kirjoita vaietuista aiheista!

Sukupuolisuus ja hengellinen elämä ovat henkilökohtaisia kysymyksiä, eikä niiden välisiä suhteita ole juurikaan Suomessa tutkittu. Naisena ja miehenä oleminen ja toisaalta uskonelämän harjoittaminen eivät aina tue toisiaan, vaan saattavat aiheuttaa ristiriitaisiakin tunteita. Haemme nyt Joensuun yliopiston tutkimusprojektissa ihmisten kokemuksia näihin kysymyksiin liittyvistä häpeän ja syyllisyyden tunteista. Kirjoita siis häpeän ja syyllisyyden kokemuksistasi, jotka liittyvät parisuhteeseen, seksuaalisuuteen sekä hengelliseen elämään. Kirjoituksesi tukena voit käyttää alla olevia kysymyksiä tai kirjoittaa vapaasti siitä, minkä koet tärkeäksi.

Oletko kokenut syyllisyyttä tai häpeää parisuhteestasi, sen puuttumisesta tai rikkoutumisesta? Mitä parisuhteeseesi tai perhe-elämääsi liittyviä asioita et haluaisi paljastaa muille? Miten nämä asiat ovat vaikuttaneet hengelliseen elämääsi, esimerkiksi suhteessasi Jumalaan tai erilaisiin uskonnollisiin yhteisöihin ja niiden toimintaan?

Millainen kasvusi miehenä/naisena on ollut? Millainen rooli seksuaalisuudella on ollut elämässäsi? Miten ympäristösi/uskonnollinen yhteisösi on suhtautunut sukupuolisuuteesi? Mitä kokemiasi seksuaalisia tekoja, tunteita, ajatuksia tai toiveita et toivoisi kenenkään toisen tietävän? Millaisia seksuaalisuuteen liittyviä kykyjä tai piirteitä olet ihaillut toisissa? Oletko tullut torjutuksi jollakin seksuaalisuuden alueella (esim. sukupuoli, seksuaalinen suuntautuminen, parisuhde, vartalo)? Missä tilanteissa näin on tapahtunut? Onko näin käynyt uskonelämässäsi?

Kerro oman hengellisen elämäsi luonteesta. Voiko siinä nähdä erilaisia vaiheita? Mitkä seikat ovat olleet ilon tai pettymyksen aiheita? Mitkä asiat ovat estäneet tai edesauttaneet yhteyttäsi Jumalaan, toisiin ihmisiin tai uskonnolliseen yhteisösi? Kuvaa myös jumalasuhteesi luonnetta. Millainen rooli seksuaalisuudella tai miehenä/naisena olemisena siinä on? Onko asioita, joita et tahtoisu tuoda jumalasuhteeseesi? Mistä olet kokenut häpeää tai syyllisyyttä Jumalan edessä?

Oletko hakenut apua parisuhteeseen, seksuaalisuuteen tai hengelliseen elämään liittyvissä kysymyksissä? Kenen puoleen olet kääntynyt? Millaista apua olet saanut ja mitä jäit kaipaamaan? Kuinka saamasi apu vaikutti elämääsi?

Voit kirjoittaa nimettömänä, mutta mikäli olet käytettävissä myöhemmin haastateltavaksi, liitä mukaan yhteystietosi. Toivottavasti voit kertoa ikäsi, sukupuolesi sekä jotakin uskonnollisesta taustastasi (esim. jokin uskonnollinen ryhmä, joka on vaikuttanut elämääsi). Lähetä kirjoituksesi mahdollisimman pian, viim. toukokuun 2004 aikana osoitteella Joensuun yliopisto, Teologinen tiedekunta, Vaietet aiheet, PL 111, 80101 JOENSUU tai sähköpostitse osoitteella vaietet.aiheet@joensuu.fi. Kirjoituksesi on luottamuksellinen ja se tulee vain tutkimusryhmän tietoon. Tutkimusta johtaa Joensuun yliopiston käytännöllisen teologian professori Paavo Kettunen, ja tutkijoina toimivat teologian maisterit Tarja Korpela, Emilia Teerikangas ja Teemu Ratinen.

Yhteistyöstä kiittäen,
Paavo Kettunen
Professori
Joensuun yliopisto
Läntisen teologian laitos

LIITE 6

VAITIOLOSITOUMUS

Minä sitoudun täten vaitiolovelvollisuuteen koskien Joensuun ja Helsingin yliopistojen yhteistä v. 2001 aloitettua Häpeän tutkimusprojektia sekä Joensuun yliopiston teologisen tiedekunnan Läntisen teologian laitoksen v. 2004 aloitettua Vaioletut aiheet -tutkimusprojektia.

Vaitiolovelvollisuus koskee saapuneiden kirjeiden ja sähköpostien kirjoittajien henkilötietoja sekä materiaalin luovuttamista ulkopuolisille. Vaitiolo- ja salassapitosäädöksissä noudatetaan soveltuvin osin niitä periaatteita, jotka papille ja lehtorille on säädetty kirkkolainsäädännössä (KL 5:2, KL 6:3 ja KL 25:8,1). Sitoudun olemaan luovuttamatta tai millään tavoin jakamatta aineistoa tutkimusprojektin ulkopuolisille henkilöille tutkimusprojektissa työskentelyni aikana tai sen jälkeen. Samoin sitoudun säilyttämään materiaalin suojattuna ja turvattuna siten, etteivät ulkopuoliset pääse siihen käsiksi. Siteeratessani tutkimusmateriaalia tutkimuksessa sitoudun tekemään sen siten, ettei tutkimusmateriaalin lähettäjä ole mahdollista tunnistaa suoraan tai välillisesti.

Lopettaessani työskentelyn tutkimusprojektissa sitoudun palauttamaan kaiken materiaalin tutkimusprojektin johtajalle.

Tätä vaitiolositoumusta on tehty kaksi kappaletta, yksi asianomaiselle vaitiolositoumuksen antajalle ja yksi projektin johtajalle.

Allekirjoituksellani vahvistan samalla saaneeni käyttööni v. 2001 kerätyn Häpeän tutkimusprojektin ja v. 2004 kerätyn Vaioletut aiheet -tutkimusprojektin aineiston kirjallisena ja sähköisenä anonyymiversiona, joissa eivät näy kirjeiden kirjoittajien nimet.

Joensuussa päivänäkuuta 2008

(nimen selvennys)

Vaitiolositoumuksen antaja

Todistaa

Paavo Kettunen

Professori

Tutkimusprojektin johtaja

PUBLICATIONS OF THE UNIVERSITY OF EASTERN FINLAND DISSERTATIONS IN EDUCATION, HUMANITIES, AND THEOLOGY

1. Taru Viinikainen. *Taipuuko "akrobaatti Aleksandra"? Nimikekonstruktio ja nimikkeen taipuminen lehtikielessä 1900-luvulta 2000-luvulle*. 2010.
2. Pekka Metso. *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*. 2010.
3. Pekka Kilpeläinen. *In Search of a Postcategorical Utopia. James Baldwin and the Politics of 'Race' and Sexuality*. 2010.
4. Leena Vartiainen. *Yhteisöllinen käsityö. Verkostoja, taitoja ja yhteisiä elämyksiä*. 2010.
5. Alexandra Simon-López. *Hypersurrealism. Surrealist Literary Hypertexts*. 2010.
6. Merja Sagulin. *Jälkiä ajan hiekassa. Kontekstuaalinen tutkimus Daniel Defoen Robinson Crusoen suomenkielisten adaptaatioiden aatteellisista ja kirjallisista traditioista sekä subjektikäsitteistä*. 2010.
7. Pirkko Pollari. *Vapaan sivistystyön kieltenopettajien pedagogiset ratkaisut ja käytännöt teknologiaa hyödyntävässä vieraiden kielten opetuksessa*. 2010.
8. Ulla Piela. *Kansanparannuksen kerrotut merkitykset Pohjois-Karjalassa 1800- ja 1900-luvuilla*. 2010.
9. Lea Meriläinen. *Language Transfer in the Written English of Finnish Students*. 2010.
10. Kati Aho-Mustonen. *Group Psychoeducation for Forensic Long-term Patients with Schizophrenia*. 2011.
11. Anne-Maria Nupponen. *»Savon murre» savolaiskorvin. Kansa murteen havainnointi*. 2011.
12. Teemu Valtonen. *An Insight into Collaborative Learning with ICT: Teachers' and Students' Perspectives*. 2011.
13. Teemu Kakkuri. *Evankelinen liike kirkossa ja yhteiskunnassa 1944-1963. Aktiivinen uudistusliike ja konservatiivinen sopeutuja*. 2011.
14. Riitta Kärkkäinen. *Doing Better? Children's and Their Parents' and Teachers' Perceptions of the Malleability of the Child's Academic Competences*. 2011.
15. Jouko Kiiski. *Suomalainen avioero 2000-luvun alussa. Miksi avioliitto puretaan, miten ero koetaan ja miten siitä selviydytään*. 2011.
16. Liisa Timonen. *Kansainvälisty tai väisty? Tapaustutkimus kansainvälisyysosaamisen ja kulttuurienvälisen oppimisen merkityksenannoista oppijan, opettajan ja korkeakoulutoimijan pedagogisen suhteen rajaamissa kohtaamisen tiloissa*. 2011.
17. Matti Vääntinen. *Oikeasti hyvä numero. Oppilaiden arvioinnin totuudet ja totuustuotanto rinnakkaiskoulusta yhtenäiskouluun*. 2011.
18. Merja Ylönen. *Aikuiset opin poluilla. Oppimistukikeskuksen asiakkaiden opiskelukokemuksista ja kouluttautumishalukkuudelle merkityksellisistä tekijöistä*. 2011.
19. Kirsi Pankarinkangas. *Leskien keski-ikässä tai myöhemmällä iällä solmimat uudet avioliitot. Seurantatutkimus*. 2011.
20. Olavi Leino. *Oppisopimusopiskelijan oppimisen henkilökohtaistaminen ja oppimismahdollisuudet työpaikalla*. 2011.
21. Kristiina Abdallah. *Translators in Production Networks. Reflections on Agency, Quality and Ethics*. 2012.

22. Riina Kokkonen. *Mittarissa lapsen keho ja vanhemmuus – tervettä lasta sekä ”hyvää” ja ”huonoa” vanhemmuutta koskevia tulkintoja nyky-Suomessa*. 2012.
23. Ari Sivenius. *Aikuislukion eetos opettajien merkityksenantojen valossa*. 2012.
24. Kamal Sbiri. *Voices from the Margin. Rethinking History, Identity, and Belonging in the Contemporary North African Anglophone Novel*. 2012.
25. Ville Sassi. *Uudenlaisen pahan unohdettu historia. Arvohistoriallinen tutkimus 1980-luvun suomalaisen romaanin pahan tematiikasta ja ”pahan koulukunta” –vuosikymmenmääritteen muodostumisesta kirjallisuusjärjestelmässä*. 2012.
26. Merja Hyytiäinen. *Integroiden, segregoiden ja osallistaen. Kolmen vaikeasti kehitysvammaisen oppilaan opiskelu yleisopetuksessa ja koulupolku esiopetuksesta toiselle asteelle*. 2012.
27. Hanna Mikkola. *”Tänään työ on kauneus on ruumis on laihuus.” Feministinen luenta syömishäiriöiden ja naissukupuolen kytköksistä suomalaisissa syömishäiriöromaanissa*. 2012.
28. Aino Äikäs. *Toiselta asteelta eteenpäin. Narratiivinen tutkimus vaikeavammaisen nuoren aikuisen koulutuksesta ja työllistymisestä*. 2012.
29. Maija Korhonen. *Yrittäjyyttä ja yrittäjämäisyyttä kaikille? Uusliberalistinen hallinta, koulutettavuus ja sosiaaliset erot peruskoulun yrittäjyyskasvatuksessa*. 2012.
30. Päivikki Ronkainen. *Yhteinen tehtävä. Muutoksen avaama kehittämispyrkimys opettajayhteisössä*. 2012.
31. Kalevi Paldanius. *Eläinlääkärin ammatti-identiteetti, asiakasvuorovaikutuksen jännitteiden hallinta ja kliinisen päättelyn yhteenkietoutuminen sekapraktiikassa*. 2012.
32. Kari Korolainen. *Koristelun kuvailu. Kategorisoinnin analyysi*. 2012.
33. Maija Metsämäki. *Influencing through Language. Studies in L2 Debate*. 2012.
34. Pål Lauritzen. *Conceptual and Procedural Knowledge of Mathematical Functions*. 2012.
35. Eeva Raunistola-Juutinen. *Äiti ja nunna - Kirkkojen maailmanneuvoston naisten vuosikymmenen ortodoksiset naiskuvat*. 2012.
36. Marja-Liisa Kakkonen. *Learning Entrepreneurial Competences in an International Undergraduate Degree Programme. A Follow-Up Study*. 2012.
37. Outi Sipilä. *Esiliina aikansa kehyksissä – moniaikaista tekstiilikulttuuria ja repre-sentaatioita kodista, perheestä, puhtaudesta ja käsityöstä 1900-luvun alkupuolen Suomessa*. 2012.
38. Seija Jeskanen. *Piina vai pelastus? Portfolio aineenopettajaopiskelijoiden ammatillisen kehittymisen välineenä*. 2012.
39. Reijo Virolainen. *Evankeliumin asialla - Kurt Frörin käsitys evankelisesta kasvatuksesta ja opetuksesta Saksassa 1930-luvulta 1970-luvulle*. 2013.
40. Katarzyna Szal. *Finnish Literature in Poland, Polish Literature in Finland – Comparative Reception Study from a Hermeneutic Perspective*. 2013.
41. Eeva-Liisa Ahtiainen. *Kansainvälistymisen ja laadunvarmistuksen yhteys ammat-ti-korkeakoulun asiakirjateksteissä. Tapaustutkimus*. 2013.
42. Jorma Pitkänen. *Fides Directa – Fides Reflexa. Jonas Laguksen käsitys vanhurs-kauttavasta uskosta*. 2013.
43. Riitta Rajasuu. *Kuopiossa, Oulussa ja Turussa vuosina 1725–1744 ja 1825–1844 syn-tyneiden kastenimet*. 2013.
44. Irina Karvonen. *Pyhän Aleksanteri Syväriläisen koulukunta – 1500-luvun luostari-historiaa vai 1800-luvun venäläiskansallista tulkintaa?* 2013.

45. Meri Kytö. *Kotiin kuuluvaa. Yksityisen ja yhteisen kaupunkiaänitilan risteymät.* 2013.
46. Jörg Weber. *Die Idee von der Mystagogie Jesu im geistigen Menschen: Einführung in die »christliche Theosophie« des Corpus Areopagiticum.* 2013.
47. Tuija, Lukin. *Motivaatio matematiikan opiskelussa – seurantatutkimus motivaatiote-kijöistä ja niiden välisistä yhteyksistä yläkoulun aikana.* 2013.
48. Virpi Kaukio. *Sateenkaari lätäkössä. Kuvitellun ja kerrotun ympäristöestetiikka.* 2013.
49. Susanna Pöntinen. *Tieto- ja viestintäteknologian opetuskäytön kulttuurin diskursiivi-nen muotoutuminen luokanopettajaopiskelijoiden puheessa.* 2013.
50. Maria Takala-Roszczenko. *The 'Latin' within the 'Greek': The Feast of the Holy Eucharist in the Context of Ruthenian Eastern Rite Liturgical Evolution in the 16th–18th Centuries.* 2013
51. Erkki Nieminen. *Henki vastaan alkoholi: AA-toiminnan synty ja kehitys Lahdessa 1950-1995.* 2014.
52. Jani Kaasinen. *Perinnerakentaminen käsitteenä ja osana teknologiakasvatusta - opet-tajaopiskelijoiden käsitykset, käsitysten jäsentyneisyys ja muutos perinnerakentami-sen opintojakson aikana.* 2014.
53. Gerson Lameck Mgya. *Spiritual gifts: A sociorhetorical interpretation of 1 cor 12–14.* 2014.
54. Pauli Kallio. *Esimiehen muuttuvat identiteetit: Narratiivinen tutkimus keskijohdon identiteeteistä ja samastumisesta organisaatiomurroksessa.* 2014.
55. Sirpa Tokola-Kemppi. *Psykoanalyttisen psykoterapian merkityksiä kirjailijahaas-tattelujen valossa.* 2014.
56. Dhuana Affleck. *How does Dialogical Self Theory appear in the light of Cognitive Analytic Therapy? Two approaches to the self.* 2014.
57. Teemu Ratinen. *Torjuttu Jumalan lahja. Yksilön kamppailu häpeällistä seksuaali-suutta vastaan.* 2014.

TEEMU RATINEN
Torjuttu Jumalan lahja
Yksilön kamppailu häpeällistä
seksuaalisuutta vastaan

Tutkimus käsittelee häpeäntunteen, seksuaalisuuden ja uskonnollisuuden välistä vuorovaikutusta. Eri-ikäisten suomalaisten kirjoittamien häpeäkirjeiden analyysi paljastaa, että seksuaalisuuden kokemus muuttuu historian kuluessa. Tässä muutoksessa yksilön uskonnollisella elämällä ja erityisesti hänen jumala-suhteellaan on keskeinen merkitys.



UNIVERSITY OF
EASTERN FINLAND

PUBLICATIONS OF THE UNIVERSITY OF EASTERN FINLAND
Dissertations in Education, Humanities, and Theology

ISBN: 978-952-61-1459-0 (NID.)

ISSNL: 1798-5625

ISSN: 1798-5625

ISBN: 978-952-61-1460-6 (PDF)

ISSNL: 1798-5625

ISSN: 1798-5633